IOAN PETRU CULIANU

Gnozele dualiste ale Occidentului



POLIROM

BIBLIOTECA

IOAN PETRU CULIANU

Colecţie coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

Ioan P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occcident. Histoire et mythes*

www.polirom.ro

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 4, Iaşi, P.O. BOX 266, 6600
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, Bucureşti, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României :

CULIANU, IOAN PETRU

Gnozele dualiste ale Occidentului / Ioan Petru Culianu ; trad. de Tereza Culianu-Petrescu ; cuvînt înainte al autorului, postf. de H.-R. Patapievici – Iaşi : Polirom, 2002

376 p., 20 cm (Biblioteca I.P. Culianu)

ISBN : 973-683-909-5

I. Culianu-Petrescu, Tereza (trad.)

II. Patapievici, Horia-Roman (postf.)

216

Printed in ROMANIA

IOAN PETRU CULIANU

Gnozele dualiste ale Occidentului

ISTORIE ŞI MITURI

Ediţia a doua

Traducere de Tereza Culianu-Petrescu

Cuvînt înainte al autorului

Postfaţă de H.-R. Patapievici

POLIROM
2002

Pentru H.S.
'ayn al-Shams wa'l-Bahâ'

The mind is its own place, and in it self
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n.

Milton, *Paradise Lost* I, 254-55

Cuvînt înainte

Din motive dificil de expus în cîteva cuvinte, ediţia franceză originală a acestei cărţi apare la un an după traducerea italiană publicată de Jaca Book sub titlul *I Miti dei dualismi occidentali : Dai sistemi gnostici al mondo moderno*. Nu cred că situaţia din Italia, unde primul tiraj al cărţii s-a epuizat în cîteva luni, se va repeta în Franţa. În Italia, cuvîntul „gnosticism" are, mult mai mult decît în Franţa, unde nu este cunoscut decît prin erudiţia elegantă a lui Henri-Charles Puech şi traducerea tardivă a *Religiei gnostice* a lui Hans Jonas, o rezonanţă magică (Michel Tardieu, cu siguranţă unul dintre cei mai mari experţi ai gnozei la ora actuală, este prea esoteric pentru publicul nespecialist).

M-am obişnuit să fiu criticat din cele mai diferite pricini, în special de la apariţia acestei cărţi în Italia şi de la traducerea engleză a lucrării mele *Éros et magie à la Renaissance* încoace. De la critici am aflat că sînt un structuralist suspect, un pluralist fără jumătăţi de măsură, un adversar al şcolii germane de istorie a religiilor, avocatul anumitor ciudate libertăţi mentale şi sociale şi încă multe altele. N-aş avea nimic împotrivă dacă toate acestea ar fi şi adevărate. La ora la care publicul îl apaudă pe Allan Bloom, chiar şi un moderat poate părea revoluţionar. A fost însă deosebit de plăcut pentru mine să am cititori precum Elémire Zolla, Grazia Marchianò, Mario Baudino, Alfredo Cattabiani, Giuseppe Conte, Sergio Noja, Armando Massarenti şi atîţia alţii…

E indispensabil să consacrăm cîteva cuvinte preistoriei acestei cărţi. Iniţiatorul meu în misterele gnozei a fost Ugo Bianchi, la Milano, din 1973 pînă în 1976 : nu cunosc un altul mai bun. La Paris, am avut şansa de a descoperi în persoana lui Michel Meslin un ghid savant şi atent ale cărui observaţii subtile şi perspicace m-au ajutat să evit în multe rînduri erorile care ne pîndesc pe toţi în nesfîrşitele noastre studii. Aş vrea să-i exprim aici întreaga mea gratitudine pentru

sfaturile date cu amabilitate timp de atîţia ani ; îi datorez de asemenea un ajutor nepreţuit în corectarea manuscrisului, sarcină pe care a împărţit-o cu Dl Jean-Luc Pidoux-Payot şi cu Dnii profesori (de la Sorbona) Pierre Aubenque, Jean-Claude Fredouille şi André Vauchez.

În ciuda vîrstei sale înaintate şi a bolii, în ciuda faptului că ne rămînea puţin timp pentru proiecte comune, Mircea Eliade m-a susţinut fără greş în toţi cei treisprezece ani cît a durat redactarea acestei cărţi. Din 1978 pînă la dispariţia-i prematură, Maarten J. Vermaseren m-a ajutat la stabilirea bibliografiei. Gerard Luttikhuizen m-a învăţat elementele de bază ale limbii copte ; s-a arătat indulgent în timpul examenelor, la care l-a convocat pe egiptologul Herman te Velde. Cea mai mare parte a acestei cărţi a fost scrisă la Wassenaar, lîngă Haga, unde am petrecut un an ca *Fellow in Residence* al NIAS (Netherlands Institute for Advanced Studies) ; este o datorie agreabilă pentru mine să le mulţumesc aici directorului, Dl Profesor D. van de Kaa, personalului şi colegilor mei Peter Boekholt, Uta Janssens, Walter Gerbino şi multor altora.

O parte a acestei lucrări a fost prezentată mai întîi la un curs ţinut în primăvara anului 1986 la Universitatea din Chicago, în calitate de *Visiting Professor* şi *Hiram Thomas Guest Lecturer*, şi într-o conferinţă rostită în mai 1987 la aceeaşi universitate, în cadrul *Nathaniel Colver Lectures*. Pentru tot ceea ce am învăţat de la ei, îmi face plăcere să le mulţumesc aici studenţilor mei Carol Anderson, Philip Cray, Ramona Hartweg, Richard Heinemann şi Karen Pechilis, ca şi auditorilor mei Eugene Clay, Terry Sparkes şi Hillary Wiesner. Datorită colegilor mei de la Divinity School, şederile mele repetate la Chicago au fost deosebit de interesante pentru mine. Păstrez amintirea unei discuţii pasionante despre mit, la care au participat Wendy Doniger şi David Tracy, precum şi a primirii călduroase pe care mi-au făcut-o profesorii G. Ahlstrom, H.D. Betz, J. Brauer, F.I. Gamwell, R.M. Grant, J.M. Kitagawa, B. McGinn, F. Reynolds, A.C. Yu şi soţiile lor.

Timp de zece ani, am primit cu relativă regularitate volume şi extrase de la numeroşi maeştri şi colegi : Ugo Bianchi, R. van den Broek, M.V. Cerutti, Carsten Colpe, Jacques Duchesne-Guillemin, Mircea Eliade, Giovanni Filoramo, Jarl Fossum, Florentino Garcia, Gherardo Gnoli, Hans Kippenberg, Giancarlo Mantovani, Michel Meslin, Gilles Quispel, Tito Orlandi, Julien Ries, Giulia Sfameni Gasparro, Alan F. Segal, G.G. Stroumsa etc. Îi asigur pe toţi de recunoştinţa mea.

În general, un autor se mîndreşte să citeze în bibliografie un număr cît mai mare de izvoare ; eu mă felicit, dimpotrivă, de a nu fi citat decît poate un sfert din cîte am citit. Pentru prima dată, am întreprins aici o analiză a *miturilor* vehiculate de curentele religioase dualiste ; scopul meu nu a fost să scriu o lucrare de referinţă. Am renunţat deci la citarea celor mai multe dintre lecturile mele şi n-am urmărit firul problemelor istorice dincolo de ceea ce era strict necesar acestei cărţi.

În timpul ultimelor luni de redactare, în 1986, mi s-a întîmplat să petrec şi optsprezece ore pe zi în faţa computerului. Mi-ar fi fost imposibil să găsesc rezervele de energie necesare fără gîndul constant şi sprijinul dat de H.S. Dedicaţia purtată de paginile de faţă exprimă mai mult decît gratitudine din partea mea.

I.P.C.
Chicago, 19 septembrie 1989

Abrevieri

Abrevieri utilizate pe tot parcursul textului :

VT = Vechiul Testament
NT = Noul Testament

Lista de abrevieri ale textelor gnostice copte o urmează, cu cîteva excepţii, pe cea din *Sources gnostiques et manichéennes* datorate grupului de cercetări din Paris, publicate în M. Tardieu – J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I*, Éditions du Cerf/Éditions du CNRS, Paris, 1986, pp. 141-3 :

BG		= Papirusul de la Berlin 8502
NH		= Codicele de la Nag Hammadi
PS		= Pistis Sophia
BG		1 Evanghelia Mariei = EvMr
		2 Apocriful lui Ioan = AJ
		3 Înţelepciunea lui Isus Cristos = SgJ
		4 Faptele lui Petru = AcPt
NH	I	1 Rugăciunea lui Pavel = OrPl
		2 Apocriful lui Iacov = AJc
		3 Evanghelia Adevărului = EV
		4 Epistola către Reginus = R
		5 Tratatul Tripartit = TT
	II	1 AJ
		2 Evanghelia lui Toma = EvTh
		3 Evanghelia lui Filip = EvPh
		4 Natura Puterilor = HE
		5 Scrierea fără titlu = SST
		6 Cercetarea Sufletului = EA
		7 Cartea lui Toma Luptătorul = Th
	III	1 AJ
		2 Evanghelia Egiptenilor = EE

	3 Preafericitul Eugnostos = Eug
	4 SgJ
	5 Dialogul Mîntuitorului = DS
IV	1 AJ
	2 EE
V	1 Eug
	2 Apocalipsa lui Pavel = ApPl
	3 Prima Apocalipsă a lui Iacov = 1ApJc
	4 A doua Apocalipsă a lui Iacov = 2ApJc
	5 Apocalipsa lui Adam = ApAd
VI	1 Faptele lui Petru şi ale Celor Doisprezece Apostoli = AcPtD
	2 Brontê = Br
	3 Authentikos Logos = AL
	4 Noêma = N
	5 (fragm. din *Republica* lui Platon)
	6 Discurs despre Ogdoadă = Og
	7 Rugăciunea hermetică = G
	8 Asclepius = Ascl
VII	1 Parafraza lui Sem = PSem
	2 Al doilea Tratat al Marelui Seth = ST
	3 Apocalipsa lui Petru = ApPt
	4 Silvanus = Sil
	5 Trei Stele ale lui Seth = TSS
VIII	1 Zostrianos = Z
	2 Epistola lui Petru către Filip = EpPt
IX	1 Melchisedek = Me
	2 Norea = Nor
	3 Mărturisirea Adevărului = TVer
X	1 Marsanes = Ma
XI	1 Interpretarea = AI
	2 Expunerea Valentiniană = Pr
	3 Alogeni = All
	4 Hypsiphron = Hy
XII	1 Cugetările lui Sextus = Se
	2 Ev Ver
	3 Fragmente = Fr
XIII	1 Protennoia Trimorphe = P
	2 SST

Introducere

Cercetarea de faţă îşi propune să studieze *miturile* vehiculate de un grup specific de curente religioase : le-am numit „dualisme *ale Occidentului*", pentru că timp de mai bine de un mileniu au fost ţinta unei preocupări constante din partea bisericilor creştine. Sistemele gnostice, Marcion, maniheismul, paulicianismul, bogomilismul şi catharismul – aceasta este în mare succesiunea cronologică a curentelor respective, succesiune care pare să implice, în majoritatea cazurilor, o filiaţie directă sau indirectă. Dar problema raporturilor de dependenţă dintre „dualismele Occidentului" nu va fi examinată aici decît la nivelul structurilor mitologice ; aspectul istoric va forma doar obiectul unei tratări cu totul marginale (cap. II).

Dacă astfel am justificat raporturile întreţinute de aceste curente cu Occidentul, va trebui să precizăm prin ce se definesc ele ca „dualiste". De aceea primul capitol al studiului este consacrat problemei dualismului văzut drept categorie istorico-religioasă.

Se atribuie uneori „dualismelor Occidentului" trăsături comune : anticosmismul sau ideea că lumea aceasta este rea, antisomatismul sau credinţa că trupul este rău, encratismul sau ascetismul mergînd pînă la refuzul căsătoriei şi al procreaţiei. În cele mai multe cazuri, dualiştii par a fi doceţi, adică, dincolo de nenumăratele variaţiuni doctrinale, par să nu creadă în realitatea patimilor şi a morţii lui Isus Cristos pe cruce. În sfîrşit, unele dualisme practică vegetarianismul complet sau parţial. Din punct de vedere al moralei romane în primul rînd, iar apoi din punct de vedere al moralei iudaice şi creştine, aceste curente au fost definite ca „antinomiste", ele opunîndu-se în multe feluri ordinii (*nomos*) comune.

Uneori s-a încercat minimalizarea distanţei care-i separă pe dualişti de Biserică şi recent Simone Pétrement (*Le Dieu séparé*) a încercat să demonstreze că gnosticismul este o sectă radical-creştină

şi că împărtăşeşte cu creştinismul primitiv o puternică opoziţie faţă de lume. Dar, deja în epoca primilor apologeţi, Biserica se distanţează mult de Marcion şi de gnostici : le combate anticosmismul, le batjocoreşte şi le blestemă antinomismul, se indignează de encratismul lor, apărînd cauza căsătoriei, anatemizează doctrinele docetiste şi-i scoate în afara ei pe cei suspecţi de dualism, precum Origen şi discipolii lui.

Pe de o parte, creştinii şi dualiştii utilizează aceleaşi scrieri, pe care le supun unor exegeze diferite. Gnosticii folosesc însă şi mituri care n-au nici o legătură cu creştinismul : mituri pe care nu le împrumută nici de la iudaism, nici de la religiile Iranului, ci pur şi simplu de la *dualism* ca atare. Într-adevăr, dualismul în calitate de categorie istorico-religioasă îşi are propriile mituri care nu sînt decît „dualiste", tot aşa cum mitul potopului, înainte de a fi iudaic, grec sau maya, este în primul rînd *mitul* potopului.

Vom descoperi că specificul gnosticismului derivă în parte din faptul că vehiculează *două* mituri dependente unul de celălalt. Perspectiva *dualistă* care decurge de aici dă loc unui sistem particular de exegeză care se aplică unui al treilea mit – cel al Genezei biblice –, *răsturnîndu-i* datele. Toată această operaţie se dovedeşte foarte complexă, datorită *libertăţii* de care se bucură interpreţii gnostici în a exploata gama posibilităţilor logice conţinute de fiecare secvenţă a celor trei mituri, ceea ce duce la un număr foarte ridicat de combinaţii şi reaşezări.

Vom descoperi repede că trăsăturile distinctive atribuite gnosticismului – anticosmism, antinomism etc. – sînt rezultatul unui procedeu incorect de inducţie aplicat majorităţii relative a textelor, fără a se ţine seama de faptul că alte texte, care merită în egală măsură să fie numite „gnostice", nu împărtăşesc aceste trăsături. Într-adevăr, *spectrul de toleranţă* al gnosticismului este foarte larg : el merge de la anticosmism la procosmism (atitudine favorabilă lumii), de la ascetismul encratic la libertinismul în aparenţă cel mai îndrăzneţ, de la fantaziasm, doctrină potrivit căreia Isus Cristos n-a asumat un trup fizic, pînă la admiterea existenţei acestui trup şi a suferinţei sale pe cruce, de la o atitudine anti-iudaică la respectul pentru divinitatea din VT, de la acceptarea metensomatozei (reîncarnarea sufletului în corpuri noi) pînă la negarea ei şi acceptarea doctrinei Bisericii (suflete noi pentru corpuri noi) etc.

În contextul cultural al epocii, gnosticismul face figură aparte. Dacă este considerat ca un fenomen relativ unitar, aceasta se datorează *atitudinii sale de fond*, revoluţionară în raport cu doctrinele şi cu religiile cele mai importante ale epocii – platonism, iudaism, creştinism. În contrast cu doctrinele amintite, gnosticismul neagă bunătatea Creatorului, existenţa ecosistemică ce ordonează universul vizibil. Lumea – chiar cînd nu formează obiectul unor aprecieri de-a dreptul negative – este totdeauna rezultatul unei erori, iar Demiurgul este în orice caz ignorant în momentul creaţiei, chiar dacă pe urmă ajunge vrednic să primească iluminarea. Doctrinele religioase ale epocii cunosc trei variante ale *principiului antropic*: lumea a fost creată pentru om, omul a fost creat pentru lume (varianta biblică), lumea a fost creată precum omul, omul a fost creat precum lumea (varianta platonică) şi o combinaţie a celor două (în iudaismul platonicizant, în creştinism). Gnosticismul se arată încă o dată revoluţionar, negînd principiul antropic, căruia îi opune o concepţie articulată în două propoziţii: omul a fost creat *împotriva* lumii, omul este superior creatorilor săi. Prin asta, în ciuda opiniei răspîndite, vedem că în plan antropologic gnosticismul, departe de a fi pesimist, este de un optimism fără egal nu numai în lumea veche, dar probabil în toată istoria ideilor occidentale.

În sfîrşit, ca apărător înverşunat al individualităţii umane şi al liberului arbitru împotriva a tot ce le poate primejdui, gnosticismul cultivă o polemică susţinută contra astrologiei. Doar prin convenţie vorbim de o „religie gnostică": în intenţia producătorilor şi a beneficiarilor lor, miturile gnostice au un conţinut *ştiinţific*, în ciuda aparenţei lor relativ naive sau imature.

Obiectul acestui studiu este analiza comparată a miturilor dualiste vehiculate de „dualismele Occidentului". În vreme ce situaţia gnosticismului este cu deosebire complicată de faptul că el combină *trei* mituri, fiecare dispunînd de numeroase secvenţe, mecanismul generator al tuturor celorlalte curente, inclusiv al maniheismului, este mult mai simplu. Ca şi gnosticismul, maniheismul nu-i doar o simplă exegeză dualistă a Genezei şi a NT. El îşi are propriul său mit, care trebuie reconstituit după numeroase izvoare (cap. VII). Dar, avînd în vedere caracterul particular al maniheismului, religie care are un fondator şi o structură ierarhică aptă să asigure transmiterea corectă

a doctrinei, variaţiunile mitului maniheist sînt relativ puţin numeroase în comparaţie cu sistemele gnostice cu care se înrudeşte îndeaproape.

Miturile gnostice, în virtutea unei reguli simple de generare, exploatează un număr foarte mare de posibilităţi logice prezente în secvenţele lor, recombinîndu-le aproape întotdeauna într-o manieră nouă. S-ar spune că, o dată pus în funcţiune, sistemul are tendinţa de a-şi epuiza toate virtualităţile. Într-adevăr, maniheismul pleacă de la o ipoteză aflată doar marginal în gnosticismul care-l precedă, explorîndu-i pînă la capăt consecinţele.

Situaţia celorlalte dualisme din Occident este mai simplă. Miturile originale ocupă aici o poziţie secundară, în timp ce principiul lor de producere continuă să se aplice constant scrierilor din VT (în special cărţii Genezei) şi din NT. Începînd cu Marcion, primul care adoptă această atitudine – distingîndu-se astfel net de gnostici –, dualismele Occidentului vor supune Biblia unei exegeze dualiste ce pare să utilizeze toate posibilităţile sistemului.

Acesta însă continuă să funcţioneze timp de secole în alte curente de gîndire care nu vor fi decît menţionate în studiul de faţă, deoarece nu aparţin istoriei Occidentului. În secolul al XVII-lea, drumurile Occidentului se încrucişează din nou cu cele ale dualismului. Prin ocolişuri bizare, gnoza ajunge la Goethe, apoi la Hegel. De aici înainte, filiaţiile vor prezenta puţin interes, deoarece sistemul însuşi se pune din nou în funcţiune, exploatînd noi soluţii care se obţin printr-o simplă inversare de semne în regula fundamentală a generării. Romanticii sînt în acelaşi timp creatori de mituri de aparenţă gnostică şi exegeţi oarecum marcioniţi ai Bibliei. Iar dezbaterea asupra gnozei a fost relansată recent în ştiinţele politice şi, mai recent încă, în filozofia ştiinţei, mai ales a biologiei. În ultimul capitol vom arunca o privire asupra tuturor acestor dezvoltări tardive ale sistemului, cu proiectul de a reveni asupra lor într-un studiu mai amplu.

Dar, de vreme ce descrierea pe care o facem sistemului nu pare să ţină seama de diverşii săi utilizatori de-a lungul unei perioade de două mii de ani, trebuie oare considerat că în spatele acestui gen de analiză se ascunde ipoteza că sistemul îl gîndeşte pe om? Cum vom mai afirma în paginile ce urmează, omul şi sistemul de producţie mitică se gîndesc ei înşişi şi cîteodată se *re*-gîndesc reciproc.

Nenumăratele opţiuni pe care mecanismul reproductiv al miturilor şi al exegezei dualiste le oferă nu sînt totdeauna aleatorii ; în unele cazuri, ele provin dintr-o puternică interacţiune ideologică cu alte grupuri sau în interiorul grupului dualist însuşi. Pe scurt, dualismele Occidentului au o istorie socială întinsă, care însă nu constituie obiectul acestei cercetări. Le revine altora s-o scrie.

Capitolul I

Stadiul cercetărilor asupra dualismului

1. Dualism : o definiţie de lucru

Cuvîntul *dualismus* a fost inventat de Thomas Hyde în 1700 pentru a traduce într-o formulă succintă una dintre caracteristicile cele mai evidente ale religiei persane : opoziţia a două spirite. El va face apoi obiectul unei aplicaţii improprii : celebrul „dualism cartezian”, care încă mai suscită criticile unui A.O. Lovejoy (*Revolt against Dualism*). Studiul acestei ultime accepţii va rămîne în afara cercetării noastre.

Înainte de a descoperi multitudinea manifestărilor dualismului relevate de istoriografie, să ne oprim puţin asupra unei definiţii care ne va ajuta să nu ne rătăcim în vegetaţia luxuriantă a motivelor înrudite cu dualismul, reprezentate abundent în cele mai multe religii din lume. Această limitare a conceptului nu forţează materialele existente ; ea implică pur şi simplu „cercul hermeneutic” care ne va face s-o regăsim *a posteriori*, după ce vom fi examinat mărturiile originale, ca şi teoriile moderne privitoare la ele.

Este poate superfluu să mai spunem că un acord absolut n-a fost realizat între cercetători în ceea ce priveşte definiţia dualismului. Unul şi acelaşi termen se aplică, fără distincţie, lui Platon, creştinismului, lui Descartes şi religiei mandeenilor. În unele cazuri, numitorul comun este cu desăvîrşire absent ; în altele, prezenţa lui nu ajunge pentru a se conchide cu îndreptăţire asupra apartenenţei fenomenelor la o aceeaşi clasă.

În formularea lui ontologică, dualismul prevede opoziţia a două principii. Această definiţie minimală, care poate fi regăsită şi în dicţionare, ar fi aplicabilă cu condiţia de a se preciza semnificaţia exactă a termenilor. „Opoziţie” implică antagonism, pe cînd „principiu”

indică dintr-o dată că e vorba despre *originea* unui anumit lucru : ne aflăm deci în prezenţa a două entităţi separate care generează, fiecare, o creaţie proprie. Această specificare implică automat, pe lîngă dualismul ontologic de bază, un dualism cosmologic, exprimat, la nivelul creaţiei, de acele părţi ale lumii ce revin în lucrarea fiecărui principiu. La fel, antagonismul celor două principii cunoaşte uneori şi o expresie etică, dublată la nivel cosmologic şi redublată la nivelul moralei umane. Cu alte cuvinte, unul dintre principii este, în majoritatea cazurilor, „bun", pe cînd celălalt e „rău" şi, în consecinţă, primul va fi răspunzător de o creaţie „bună", iar al doilea de una „rea", creaţii care vor fi obiectul alegerii, individuale sau colective, a omului.

Se opune oare dualismul, conform formulei clasice, monismului ? În accepţia filozofică a termenului „monism", ar trebui considerate ca „dualiste" toate sistemele în care fiinţa este transcendentă în raport cu lumea. Accentul se pune, în acest caz, pe faptul că numai doctrinele panenteiste, panteiste, imanenteiste sau pur materialiste pot fi „moniste". Panteismul este inversul formal al panenteismului, care nu rămîne mai puţin un „monism", de vreme ce poate antrena nu absorbţia divinităţii în lume, ci, dimpotrivă, resorbirea lumii în monada divină. În unele cazuri, dihotomia monism *versus* dualism pare să fie valabilă, deşi nu sînt uşor de găsit doctrine unde Răul să nu fie, pînă la sfîrşit, alungat de către Bine. Şi în acest caz însă, dacă Răul reprezintă un principiu în sensul tare al cuvîntului, el va continua să existe, înlănţuit, chiar după înfrîngerea-i finală. Dimpotrivă, situaţia dualistă apare adeseori acolo unde principiul Răului nu este coetern Principiului unic care transcende orice creaţie : el îşi face apariţia într-un moment precis al istoriei expansiunii fiinţei şi e menit să se stingă cînd eroarea care afectează această expansiune va fi fost îndepărtată. În acest caz, dualismul nu-i decît un accident în interiorul unui mecanism ale cărui premise şi rezultate sînt perfect moniste. Fără nici un fel de contradicţie, putem numi aceste sisteme *monist-dualiste*. În sfîrşit, deseori variaţiunile mitologice ale formulelor dualiste nu permit să se stabilească măsura exactă a distanţei dintre „monism" şi dualism", nici în ce priveşte originea lumii, nici în ce priveşte istoria şi, eventual, sfîrşitul ei.

Ugo Bianchi a dat o serie de definiţii dualismului, oprindu-se la următoarea (*Prometeo*, p. 39) : „Sînt dualiste religiile şi concepţiile

de viaţă conform cărora două principii, coeterne sau nu, întemeiază existenţa, reală sau «aparentă», a ceea ce există şi se manifestă în lume". Aceasta înseamnă că fiecare din cele două principii (care nu sînt în mod necesar antagoniste) trebuie să contribuie la crearea unei părţi determinate a lumii. Conform acestei definiţii, Bianchi nu plasează „religiile biblice" în categoria dualismului.

Mai precisă, ultima definiţie a lui Bianchi este de asemenea mai puţin restrictivă decît a noastră şi în alt fel restrictivă decît cea care deschidea lucrarea sa *Dualismul religios (Dualismo*, p. 7) : dualismul apărea acolo unde „două (sau mai multe) dintre fiinţe (-le «supra-umane şi pre-umane care guvernează lumea») sînt concepute ca antagoniste şi rele *prin natură intrinsecă*, eventual şi ca răspunzătoare de o creaţie care le este proprie sau de un domeniu care le este rezervat". Regăsim aici antagonismul dispărut din ultima formulare a lui Bianchi ; dar în formularea din urmă participarea celor două principii la creaţia lumii a devenit obligatorie, în timp ce cuvîntul „eventual" o făcea mai mult sau mai puţin aleatorie în vechea definiţie.

Ţinînd seama de precizările făcute, nu intenţionăm să ne modificăm „definiţia de lucru" dată dualismului, nici să-i substituim, mai tîrziu, o definiţie „perfecţionată" sau „definitivă". În cursul analizei, vom fi confruntaţi cu atîtea surprize şi variaţiuni în interiorul unui gen multiform şi schimbător, încît este mai bine să restrîngem de la început un teren de acţiune deja foarte vast, pentru a nu cădea în echivoc. Vom avea grijă să precizăm, la momentul oportun, caracterul *dualistoid* sau *pseudodualist* al anumitor formaţiuni de la marginile dualismului. Dar, în tot ceea ce urmează, pentru noi dualismul va continua să semnifice : *opoziţia* a două *principii*.

2. Istoricul cercetărilor : „plonjonul cosmogonic"

Un examen cronologic al istoriografiei dualismului religios este indispensabil.

Pentru evitarea oricărei probleme de întîietate în descoperirea părţii ascunse a icebergului dualist, precizăm că începem cu slavizanţii din pură convenţie. Aceştia, de altfel, şi-au dat seama repede,

spre mirarea lor, că dualismul în sine nu are cum să fie de origine slavă (deşi ipoteza unui „dualism slav” rămîne destul de veche şi persistentă).

Nimeni nu exemplifică mai bine decît A.N. Veselovski peripeţiile şi deziluziile acestei căutări, provocate de dorinţa sa de a elucida problema complicată a influenţelor exercitate de mişcarea dualistă a bogomililor. După ce descoperise, pe teren slav, mai multe povestiri folclorice dualiste despre creaţia lumii prin „plonjon cosmogonic”, în 1872 Veselovski a tras concluzia unei răspîndiri populare a bogomilismului. Savantul finlandez Julian Kron l-a făcut să-şi schimbe opinia şi să se convertească, în 1889, la propria lui ipoteză : legendele dualiste sînt de origine fino-ugrică şi uralo-altaică. În 1891, sub impresia puternică a unor noi descoperiri (versiuni nord-americane ale aceluiaşi mit deveniseră deja accesibile datorită americanistului francez de Charencey, în 1884), Veselovski va susţine ipoteza „genezei independente” a povestirilor în „diverse arii etnice” (Dragomanov, pp. 11-14 ; Ivanov, pp. 324-26).

Scriind la puţină vreme după Veselovski, învăţatul ucrainean M.P. Dragomanov formula o teorie mai complexă : legendele dualiste, care presupun un context maritim (v. *infra*), s-au născut în India, au fost păstrate şi aduse la o formă mai elaborată în Mesopotamia, au jucat un rol determinant în formarea dualismului iranian zervanit (opus dualismului zoroastrian) şi, de acolo, s-au îndreptat spre nord-est (Transcaucazia) şi spre Occident, unde au creat gnosticismul. Prin ramura maniheistă a acestuia, au pătruns pînă la popoarele asiatice, atingînd, prin paulicienii armeni, Bulgaria şi influenţînd bogomilismul. Slavii de est nu le-au moştenit de la bogomili, ci direct de la popoarele transcaucaziene (p. 100). În afara caracterului ei uşor fantezist în plan istoric, această ipoteză prezintă inconvenientul de a nu da seama în nici un fel de existenţa miturilor americane. Pentru a explica provenienţa lor, Dragomanov este obligat să recurgă (p. 21, n. 6) la teoria perfect contradictorie a „genezei independente”. În ciuda artificialităţii sale, studiul lui Dragomanov a fixat cadrul cercetărilor ulterioare, de la Dähnhardt la Ivanov şi Schmidt.

Aplecîndu-se din nou asupra enigmei dualiste în 1925, savantul bulgar Iordan Ivanov a adoptat, fără a-l contrazice totuşi pe

Dragomanov (p. 331), o atitudine mai prudentă privind apariţia şi difuziunea legendelor „plonjonului cosmogonic”, mărginindu-se să-i precizeze aria imensă de răspîndire (Ivanov, pp. 321-26). Între timp, numeroase versiuni ale legendei fuseseră publicate în *Natursagen* ale lui Oskar Dähnhardt (volumele I, III şi IV, 1907, 1910 şi 1912), iar Wilhelm Schmidt continua să se ocupe de filiaţiile lor. Dähnhardt a modificat teoria lui Dragomanov. A făcut distincţie, în primul rînd, între două tipuri principale de legende : bogomil şi asiatic. În ambele cazuri, creaţia lumii are loc prin colaborarea dintre Dumnezeu şi o a doua fiinţă primordială care, într-un fel mai mult sau mai puţin accentuat, este antagonistă lui Dumnezeu. În legendele de provenienţă – după Dähnhardt – bogomilă, adversarul lui Dumnezeu este Satanael ; în legendele asiatice este, de obicei, ornitomorf. E vorba despre colaboratorul/adversar care, cufundîndu-se în adîncurile apelor, aduce de acolo pămîntul necesar formării lumii (vol. I, pp. 1-6). Două motive principale şi distincte sînt prezente în aceste povestiri : motivul oceanic şi cel dualist (p. 6), care poate lipsi din unele arii de răspîndire a celui dintîi, precum America de Nord. Credincios liniilor trasate de Dragomanov, Dähnhardt a continuat să caute în marile religii originea celor două motive atît de răspîndite în etnologie : a găsit în Chaldeea şi în India originea „plonjonului” (*Tauchmotiv*) şi în Iran pe cea a dualismului, care se propagă prin curentele gnostice şi maniheism, ca să ajungă, prin intermediul paulicianismului, pînă la bogomilism, răspunzător de răspîndirea dualismului în aria slavă (pp. 6-36). Prezenţa motivului plonjonului în America se explică prin teoria migraţiilor asiatice prin strîmtoarea Behring (p. 36). Cît despre Wilhelm Schmidt, autorul celei mai bune culegeri de informaţii privind *Tauchmotiv*-ul, el nu acordă dualismului poziţia importantă şi independentă pe care acesta o merită.

Datorăm inegalabilei erudiţii a lui Mircea Eliade o limpezire a discuţiilor purtate în jurul „plonjonului cosmogonic”. Studiul lui Eliade, a cărui terţă versiune, revăzută, a apărut în 1970, închide ciclul inaugurat de Veselovski printr-o analiză riguroasă a versiunilor dualiste şi non-dualiste ale mitului şi printr-o discutare a ipotezelor dualismului slav (pp. 93-7) şi a răspîndirii motivului dualist pornind din Iran (pp. 109-14). Refuzînd să pronunţe o judecată definitivă în

problema genezei legendelor (a căror iradiere s-ar produce, totuşi, dintr-un centru unic : p. 126), Eliade se ocupă mai ales de aspectul structurii şi semnificaţiei lor (pp. 127-130), pentru a ajunge la concluzia că sistemele dualiste nu reprezintă în mod necesar „influenţe tardive, de origine iraniană" (p. 128).

3. Istoricul cercetărilor : o schimbare de perspectivă

Ce importanţă se cuvine să acordăm devalorizării ipotezei potrivit căreia Iranul ar fi fost „patria primordială" a dualismului religios, ipoteză apărată, după cum s-a văzut, de numeroase autorităţi în materie, de la Dragomanov la Ivanov ?

Pentru istoria religiilor, această schimbare de perspectivă are valoarea unei revoluţii care-i afectează toate domeniile. Pentru că dacă Dragomanov este un precursor (articolele lui apar în 1892 şi 1894), Dähnhardt şi Ivanov nu fac decît să se ralieze opiniei general împărtăşite în timpul lor, comună savanţilor care se ocupă de răspîndirea dualismului în marile religii.

Savanţii credeau că rezolvă în acest fel mai cu seamă problema originilor gnosticismului : W. Anz în 1897, W. Bousset în 1901 şi 1907, R. Reitzenstein în 1921 etc. (vezi discuţia în lucrările noastre *Psychanodia*, pp. 16-23 şi *Expériences*, pp. 9-10). Aceşti reprezentanţi ai şcolii istorico-religioase germane – *religionsgeschichtliche Schule* – construiesc într-un fel totuşi riguros edificiul complet fictiv al unui „mister iranian" foarte vechi, care ar explica apariţia misterelor Antichităţii timpurii, a gnozei pre-creştine şi a creştinismului însuşi.

Acest „mister iranian", castel din cărţi de joc născocit spre a risipi toate misterele din istoria mişcărilor religioase dualiste, de la gnosticism şi maniheism la cathari – „dualisme ale Occidentului" care ne vor reţine atenţia în paginile ce urmează –, se va spulbera la o simplă atingere, constituită de analizele unor savanţi precum Carsten Colpe, H.-M. Schenke şi Gilles Quispel. Dar problema dualismului, de acum scoasă din terenul de predilecţie ce părea a fi Iranul, rămîne deschisă. O dată cu Schenke şi Quispel, gnosticismul este pus mai ales în relaţie cu istoria religioasă a iudaismului, căruia îi lipsesc reprezentările dualiste. Provenienţa lor se explică la rigoare

printr-o revoluţie care afectează iudaismul după distrugerea Templului din anul 70 (v. *Expériences*, pp. 45-77), sau prin dezvoltarea unor credinţe în marginea religiei samaritene, după cum crede, recent, Jarl Fossum (*The Name of God*). Este însă insuficient pentru a da seamă de apariţia unor situaţii existenţiale, a unor mituri şi a unor motive *tipic* dualiste. O parte a cercetării de faţă va furniza demonstraţia necesară privind, în primul rînd, apariţia antagonismului celor două (sau mai multe) principii şi originea lumii şi a omului. Meritul de a fi semnalat pentru prima dată existenţa acestei enigme a istoriei religiilor constînd în reactivarea repetată, după instalarea erei creştine, a miturilor dualiste care par să vină din vremuri străvechi, îi revine lui Ugo Bianchi. El este cel care a pus în legătură figura „Demiurgului-*Trickster*" sau viclean, prezent în unele culturi „primitive", cu mai multe personaje mitice din marile religii şi, în special, cu acelaşi Demiurg gnostic rău pe care-l vom regăsi, pînă la începutul secolului al XV-lea, la catharii din Italia de nord.

Acest grup special de mişcări religioase pe care le vom numi, în lipsa unei formule mai bune, „dualismele Occidentului" (căci, direct sau indirect, au afectat istoria religioasă şi socială a Occidentului în anumite perioade), prezintă unele trăsături particulare ce se cuvin menţionate înainte de a păşi mai departe.

4. „Păcat antecedent" şi „păcat originar"

Pentru a preciza distanţa dintre doctrinele dualiste şi doctrina Bisericii, Ugo Bianchi a recurs la acest cuplu de opoziţii: „păcat originar"/„păcat antecedent". În timp ce dualiştii ar explica situaţia decăderii actuale a lumii şi a omului printr-un eveniment dezastruos care *precedă* creaţia omului sau a cuplului uman primordial („păcat antecedent"), iudeo-creştinismul pune decăderea în legătură cu liberul arbitru al lui Adam şi al Evei, acest „păcat originar" care-l scuteşte pe Dumnezeu de orice răspundere (*Selected Essays*, pp. 177-86; *Prometeo*, pp. 55-70).

Analiza lui Ugo Bianchi face parte dintr-un proiect care urmăreşte să definească doctrinele dualiste prin „trăsături distinctive" servind

în acelaşi timp ca demarcaţii în interiorul genului şi ca invarianţi ce permit separarea genului dualist de genul non-dualist. Vom examina mai departe alte perechi de opoziţii (§ 7) şi dezavantajele căutării „invarianţilor” (cap. III 5).

5. Problema continuităţii

Un progres foarte important în cercetarea dualismului a fost realizat o dată cu apariţia cărţii Simonei Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947). Studiind formele dualismului platonician, Simone Pétrement îl aşeza în raport tipologic cu gnosticismul şi maniheismul, oprindu-se asupra formulelor dualiste din NT etc.

Reluată de Ugo Bianchi, teza Simonei Pétrement s-a găsit integrată într-un context de o valoare euristică de necontestat (*Prometeo*, pp. 153 sq. etc. ; v. mai departe).

Ugo Bianchi constată că moştenirea dualistă platoniciană se bazează pe tradiţii mai vechi, legate de numele lui Orfeu, Pitagora şi Empedocle.

Există în Grecia antică o întreagă literatură referitoare la Orfeu, constituind un curent religios numit orfism (*cf.* Bianchi, *Selected Essays*, pp. 187-95 ; *Prometeo*, pp. 129-43). Se pare că, pentru autorii care vorbesc despre el, „orfismul era un mod de viaţă şi anume un mod de viaţă ascetic” (Guthrie, p. 27), implicînd vegetarianismul. Binecunoscutele „abţineri” (*apochai*) orfice se justificau printr-un mit dualist creat în jurul lui Dionysos-copil, moştenitor al puterii tatălui său, Zeus, şi sfîşiat în bucăţi de Titanii invidioşi. Zeus l-a reînviat pe Dionysos slujindu-se de inima lui, salvată şi adusă de zeiţa Athena. Dar „partea cea mai îngrozitoare din crima Titanilor abia urmează să fie povestită : după ce l-au omorît pe copilul Dionysos, Titanii au mîncat din carnea lui. Zeus, plin de furie în faţa acestei nelegiuiri, şi-a repezit fulgerele asupra lor şi i-a ars, iar din rămăşiţele lor fumegînde a ieşit o rasă necunoscută pînă atunci, rasa oamenilor muritori. În virtutea acestor date, natura noastră este dublă : sîntem născuţi din Titani, odioşii fii ai pămîntului, dar în noi subzistă totuşi ceva din natura divină, pentru că în corpul nostru au

trecut fărîme din trupul lui Dionysos, fiul lui Zeus Olimpianul, din care Titanii s-au hrănit prin sacrilegiu” (Guthrie, p. 98). Acest „păcat antecedent” marchează pentru totdeauna condiţia umană, care nu-şi va putea răscumpăra greşeala (*timôria, scelus* etc. ; surse la Bianchi, *Prometeo*, pp. 66-70) decît îmbrăţişînd „viaţa orfică” (*orphikòs bios*), ce constă în „abţinerea de la consumul cărnii fiinţelor vii” (*apoché tôn empsychôn*) şi în practicarea ascezei.

Ar fi fără îndoială exagerat să le atribuim acestor „puritani greci”, cum au fost numiţi orficii, o doctrină anticosmică. Ei sînt net antisomatici, antinomişti în raport cu obiceiurile majorităţii (ei îi învaţă pe oameni să nu ucidă : Guthrie, p. 219) şi vegetarieni. Sîntem prea puţin informaţi asupra lor spre a le atribui în mod cert ideea metensomatozei (reîncarnarea aceluiaşi suflet în mai multe corpuri), dar este aproape sigur c-o împărtăşeau, împreună cu pitagoreicii, cu şamanul („iatromant”) Empedocle din Agrigent şi cu Platon însuşi (v. *Expériences*, pp. 31, 50 etc.). În cele ce urmează, vom vedea că doctrina metensomatozei nu este în mod necesar legată de dispreţuirea vieţii pămînteşti. E totuşi ceea ce se întîmplă la pitagoreici, Empedocle, Platon şi, probabil, la orfici. Avem aici de-a face, în majoritatea cazurilor, cu doctrine dualiste caracterizate prin antisomatismul lor şi printr-un antinomism incluzînd anumite forme de asceză care implică, în cazul orfismului, vegetarianismul.

6. Dualismul în marile religii

E imposibil să stabilim aici un tablou complet al religiilor sau al curentelor religioase care fac parte din familia dualistă. Analogiile dintre budism şi gnosticism, de exemplu, sînt impresionante. Într-adevăr, budismul este o religie dualistă al cărei mesaj anticosmic şi antisomatic se concentrează în cunoscuta formulă : *sarvaṃ duhkhaṃ sarvaṃ anityaṃ*, „totul este suferinţă, totul este neadevăr”. Dar care sînt termenii dualismului budist ? Pentru Calea cea Mică (Hināyāna), s-ar putea la rigoare vorbi de opoziţia dintre *saṃsāra* (ciclul transmigraţiilor) şi *nirvāṇa*. Dar, în mod evident, această dihotomie este abolită în Mahāyāna, care proclamă identitatea dintre *saṃsāra* şi *nirvāṇa*. De aici înainte vom vedea cum, din ce în ce mai

mult, ramificaţiile uneori antinomiste ale budismului insistă asupra „iluminării" care, în măsura în care poate fi condensată într-un mesaj transmisibil, duce exact la descoperirea acestei identităţi.

Dacă nu le este proprie hinduşilor în general, o oarecare atitudine anticosmică impregnează totuşi religiozitatea lor şi cea mai mare parte din sistemele lor filozofice tradiţionale. Dar precizarea în fiecare caz particular a rădăcinilor şi a formelor ei de expresie dualiste ar depăşi cu mult cadrele cercetării noastre.

Tărîm predilect al dualismului, Iranul oferă un teren mai solid de investigaţie. Va trebui să distingem în primul rînd dualismul care urcă pînă la reformatorul Zoroastru însuşi de dualismul mult mai specific aparţinînd mişcării heterodoxe zervanite din secolul al III-lea p.C., în care Zaehner (p. 5) vede totuşi o tentativă ce vizează instaurarea unui monism superior conflictului dintre cele două spirite „gemene" despre care vorbeşte *Yasna* 30, 3-4. Dincolo de finitudinea acestora s-ar impune infinitudinea lui Zervan (avesticul *zrvān-akarana*, în pahlavi *zurvān i akanārak*). Vom avea ocazia să revenim în mai multe rînduri asupra zervanismului. În ce măsură însă zoroastrismul însuşi este dualist ? Avem de-a face cu un dualism care nu priveşte opoziţia dintre spirit şi materie, dintre sus şi jos (ca în tradiţia platoniciană), ci dintre două „forţe rivale, spirituale şi morale : binele şi răul, lumina şi tenebrele, ordinea şi dezordinea, Ohrmazd şi Ahriman" (Zaehner, p. 4). Crearea lumii i se datorează lui Ohrmazd. Ea este deci esenţialmente bună, deşi Ahriman a întinat-o pe urmă (p. 5) ; dar, conform ortodoxiei tardive zoroastriene (*Marele Bundahishn* 7, 2-6), ultima perioadă cosmică se va caracteriza prin triumful final al lui Ohrmazd asupra lui Ahriman.

Descoperirea manuscriselor de la Qumrân a lărgit cîmpul cercetărilor asupra dualismului în marile religii. Una dintre doctrinele fundamentale ale sectei, conţinută în *Serek* (1QS 3, 13-4, 26 ; cunoscută de asemenea sub numele de „Manual de Disciplină", „Canonul sectei" sau „Regula comunităţii" : Delcor-Garcia Martinez, p. 88), este a Celor Două Spirite create de Dumnezeu : Prinţul Luminii (*sr wrym*) şi Îngerul Tenebrelor (*ml'k hwsk* : 3, 20-21, *ib.*, p. 287). „În acest fel, dualismul care împarte în două umanitatea se dedublează într-un dualism celest, iar el contribuie la organizarea şi opunerea radicală a două lumi ostile una alteia. Despre cei ce urmează adevărul se spune că «merg pe calea luminii» ; dimpotrivă,

cei răi, «fiii perversităţii», «merg pe calea întunericului»" (3, 20-21 ; *ib.*, p. 287). Natura şi acţiunile umane sînt determinate de Cele Două Spirite : „Dumnezeu, în misterul inteligenţei sale şi al înţelepciunii gloriei sale, a pus capăt existenţei răului" ; la judecata eschatologică, „îl va distruge pentru totdeauna" (4, 18-19), „răul nu va mai avea fiinţă" (4, 23 ; *ib.*, p. 288). Purificaţi, Drepţii vor ajunge să-l cunoască pe Cel Preaînalt (4, 22 ; *ib.*).

Interpretarea acestei doctrine a dat mult de furcă nu numai semitizanţilor, ci şi comparatiştilor, care au apropiat-o imediat de zoroastrism şi de un mit dualist transmis de Plutarh în tratatul *De Iside et Osiride* (v. Delcor-Garcia, pp. 290 sq., cu un excelent expozeu bibliografic). În ce-l priveşte, Ugo Bianchi a negat în mai multe rînduri acestui text orice implicaţie dualistă (v. *Prometeo*, pp. 103-5), în temeiul absenţei unei sfere de creaţie proprii Celor Două Spirite. Cu toate acestea, documentul spune explicit că „generaţiile" umane (*twldwt*) sînt împărţite între Lumină şi Tenebre ; asta înseamnă, fără echivoc, că Cei Doi dispun de sfere de creaţie separate, lucru neanulat de faptul că amîndoi sînt creaţi, la rîndul lor, de Dumnezeu. După chiar criteriile formulate de Ugo Bianchi, ar fi greu de exclus doctrina eseniană a Celor Două Spirite din sfera conceptului de „dualism".

7. *O tipologie dualistă*

În prezentarea sumară făcută cîtorva religii dualiste, am constatat deja diferenţe considerabile între ele : una poate fi acosmică şi alta procosmică, una este antisomatică şi alta nu ş.a.m.d. Lui Ugo Bianchi (*Prometeo*, pp. 48-53) i se datorează o tipologie funcţională care înregistrează principalele perechi de trăsături opuse prezente în toate sistemele dualiste : *radical/moderat ; eschatologic* (sau *linear*)/*dialectic* (sau *ciclic*) ; *anticosmic/procosmic*.

Prima pereche de trăsături priveşte originea situaţiei dualiste : dacă cele două principii sînt coeterne, dualismul este radical ; dacă, dimpotrivă, principiul Răului apare la un moment dat din cauza vreunui „păcat antecedent", avem de-a face cu un dualism moderat sau monarhian (cu un singur *arché* sau principiu).

A doua pereche se referă la rezolvarea sau la finalul conflictului dualist : dacă el e destinat dispariţiei în momentul în care monarhia principiului bun va fi stabilită (sau restabilită), avem de-a face cu un dualism eschatologic ; în situaţia contrară, conflictul se repetă ciclic : vorbim despre un dualism dialectic.

A treia pereche se referă la poziţia lumii în cadrul conflictului : dualismul anticosmic crede că lumea este de-a dreptul rea, în timp ce dualismul procosmic afirmă bunătatea lumii.

Cu ajutorul acestor trei dihotomii fundamentale, Ugo Bianchi stabileşte un tablou al principalelor forme de dualism : zoroastrismul (radical, eschatologic, procosmic), orfismul şi Empedocle (radical, dialectic), Heraclit (radical, dialectic), dualismul indian *atman/maya* (radical, dialectic), Platon (radical, dialectic, procosmic), gnosticismul „moderat" (moderat, eschatologic, anticosmic), maniheismul (radical, anticosmic), neoplatonismul (moderat, dialectic, procosmic), mandeismul (radical), bogomilismul (moderat, eschatologic, anticosmic), catharii „radicali" (radical, anticosmic), catharii „monarhieni" (moderat, anticosmic). Absenţa anumitor trăsături din tablou reflectă imposibilitatea determinării lor precise în cazul mai multor dualisme particulare.

Foarte utilă pentru a distinge între ele principalele forme de dualism, această tipologie nu este totuşi în măsură să reflecte nuanţele care separă „dualismele Occidentului". În special la micronivel, va fi indispensabil să introducem numeroase alte dihotomii ; ele ne vor permite să constatăm că dualismul nu este pur şi simplu o doctrină ce se poate moşteni, ci un proces de gîndire care, o dată pus în mişcare, produce de la sine o infinitate de variante perfect previzibile, plecînd de la o simplă analiză logică (v. *infra*, cap. V 19). Studiul acestui proces formează obiectul cercetării noastre. Pentru a-l descrie, recursul la opoziţii binare va fi necesar în nenumărate puncte ale povestirii mitice. Spre capătul cercetării noastre, vom constata că „dualismele Occidentului" n-au epuizat decît o parte a alternativelor pe care le aveau la dispoziţie. Timpurile moderne par să fi refăcut restul. Iată de ce problema „gnozei moderne" şi a nihilismului (cap. XII) va completa imaginea surprinzătoare oferită de partea istorico-religioasă a acestei lucrări.

8. Mituri dualiste : 1. Demiurgul şarlatan

Existenţa miturilor dualiste în afara „marilor religii” a fost deja demonstrată de aria întinsă de difuziune a povestirilor despre „plonjonul cosmogonic” (*cf. supra*, § 2), unde am întîlnit prima dată şi personajul Demiurgului şarlatan. Faptele săvîrşite de el, obiect al unor nesfîrşite epopei populare, nu se limitează doar la creaţia lumii prin „plonjon”. În povestirile dualiste, Demiurgul şarlatan, anatagonist al Creatorului, este răspunzător pentru tentativele nereuşite de reorganizare a lumii, în urma cărora condiţia umană este alterată şi degradată pentru totdeauna. Printre cele mai cunoscute exemple, să amintim mai multe versiuni ale mitului cosmogonic al indienilor maidu din California, asupra cărora vom reveni (cap. V 12). După varianta nord-occidentală, pămîntul a fost creat de Fiinţa celestă cu ajutorul Broaştei Ţestoase care aduce nămol de pe fundul mării. În absenţa Creatorului şi a Ţestoasei, din pămînt iese Coyotul. Cînd Creatorul plămădeşte cuplul uman primordial, Coyotul îşi arată dezaprobarea, dar nu reuşeşte să facă nici el ceva mai bun şi, nevoind să-şi recunoască nereuşita, proferează prima minciună de pe lume. Oamenii din timpurile originare au o viaţă uşoară ; pe deasupra, pot să întinerească perpetuu, scăldîndu-se într-un lac a cărui acţiune miraculoasă Kusku, Primul Om, o experimentează asupra lui însuşi. El va fi singurul care nu se va lăsa convins de Coyot să-şi dea nemurirea în schimbul unei condiţii de muritor. Lucrurile iau o întorsătură proastă pentru Coyot, căci propriul lui fiu va fi primul mort ; Coyotul va încerca în zadar să-l readucă la viaţă, scufundîndu-l în lacul cu apă vie. În urma altor întîmplări nefericite, Coyotul se sinucide şi călătoreşte spre Occident, în ţara morţilor, în timp ce propriul său fiu şi Kusku dobîndesc un fel de nemurire celestă.

În versiunile nord-orientale, Coyotul există de la începuturi alături de Creator. Cînd el afirmă : „Sîntem doi conducători”, Creatorul nu-l dezminte (Bianchi, *Dualismo*, p. 76), iar Coyotul, care poate să ia orice înfăţişare, continuă să-l maimuţărească pe Kodoyampeh (Creatorul), să aibă pretenţii la întîietate şi să-şi demonstreze invulnerabilitatea.

În privinţa condiţiei umane, ea este în sarcina Coyotului, care se ocupă de căsătorii, naşteri şi moarte. Creatorul e amărît : „N-am

dorit-o, şi iată că lumea va fi muritoare" – se plînge el. Înainte de a se retrage însă, lasă în lume două fire de stuf care, transformate în şerpi cu clopoţei, îl vor ucide pe fiul Coyotului. Pentru acesta, e prea tîrziu de-acum să se căiască : nu există cale de întoarcere (*ib.*, pp. 77-8).

Vestitul Trickster nord-american, Demiurg uneori şi totdeauna şarlatan, îmbracă înfăţişarea mai multor animale : este Corb în Alaska şi în Columbia britanică ; mai spre sud, e Dihor şi Coţofană albastră ; pe podişurile occidentale, e Coyot ; în cîmpii, apare ca Iepure ; pe coasta Pacificului, în Marile Cîmpii şi în regiunea Mackenzie, are formă umană (Goas, pp. 465-6).

În cunoscuta lui carte despre Trickster, Paul Radin descria acest personaj ridicol, antinomist şi extrem de popular, ca instabil, amoral, bulimic, hipersexuat (uneori ithyfalic) şi atins de boală deambulatorie. Reluînd o teză a lui Fr. Boas, Radin credea în existenţa unui ciclu „pur" al Tricksterului, necontaminat adică de istorii referitoare la eroul cultural – personaj esenţialmente „serios", de origine şamanică. Într-un ciclu „amestecat", s-ar putea încă recunoaşte trăsăturile originale ale Tricksterului, alături de cele ale eroului. Ca urmare, Radin se simţea îndemnat să considere miturile Demiurgului şarlatan, singurele care ne interesează aici pentru că uneori sînt dualiste, drept produse recente în care anumite isprăvi ale eroului au fost transferate asupra Tricksterului (v. şi Ricketts, pp. 330-1).

Părerea lui Radin a fost combătută de Mac Linscott Ricketts, care subliniază unitatea celor trei feţe ale personajului : Trickster, „Transformer" (Demiurg) şi Erou cultural în acelaşi timp (*ib.*, pp. 327 sq.). Rivalitatea dintre Creator şi Trickster i se pare lui Ricketts a fi produsul unei succesiuni cronologice : Tricksterul ar fi anterior imaginii unei Fiinţe Supreme construite de şamani, în timp ce funcţiunile creatoare ale celor doi se suprapun (p. 340). Existenţa miturilor dualise atît de răspîndite în America de Nord este explicată de Ricketts ca rezultat ulterior al acestei lupte a competenţelor : în ariile în care Creatorul triumfă, Tricksterul este redus la poziţia unui Demiurg şarlatan. Asta ar fi adevărat mai ales pentru California centrală, unde populaţiile pomo fac din Coyot un Creator, yuki îl consideră un secund al Creatorului, iar maidu – adversarul lui (p. 341).

Povestirile dualiste în etnologie, cu Tricksterul, în general, ca protagonist, sînt cercetate în cartea lui Ugo Bianchi *Il dualismo religioso* (1958), care delimitează mai multe arii principale de răspîndire, cuprinzînd Asia centrală şi nord-orientală, Eurasia septentrională, Australia (*cf. Selected Essays*, pp. 78-85), Oceania şi Ţara de Foc (*ib.*, pp. 75-8). De importanţă majoră în istoria dualismului este descoperirea de către Bianchi a faptului că numeroase mituri prezente în „marile religii" sînt de aspect şi de origine dualiste. Să le examinăm pe rînd.

Într-un apendice la *Dualismo* (pp. 194-7), Bianchi se oprea deja asupra figurii lui Loki din mitologia scandinavă, acest „Ase viclean" pe care Georges Dumézil îl descria ca înfumurat, lăudăros, de o curiozitate insaţiabilă, amoral, ridicol, mincinos, pervers, punînd la cale farse răutăcioase, trişînd la joc, lipsit de loialitate – dar totodată ingenios şi inventiv (Dumézil, *Loki*, pp. 10-11). Bianchi ajungea la concluzia că „numeroase trăsături tipice Tricksterului aparţin personajului Loki" (p. 197).

Dacă, în această situaţie, o interpretare similară fusese deja avansată de J. de Vries în 1933 (*cf. Dualismo*, p. 197, n. 8), celelalte apropieri făcute de Bianchi rămîn mereu surprinzătoare, căci prezintă într-o lumină nouă miturile pe care le vom întîlni în „dualismele Occidentului". Din acest motiv, un scurt inventar ni se pare indispensabil.

Să începem cu zervanismul, în care cercetătorii de odinioară se obişnuiseră să afle originea mai multor povestiri dualiste populare.

În versiunea autorului armean Eznik din Kolb, cea mai completă din cele patru existente, mitul principal al zervanismului este prezentat astfel: Zervan, fiinţă după toate aparenţele androgină, al cărei nume s-ar traduce prin Soartă sau Destin, exista înainte de orice. Dorind să aibă un fiu, Zervan aduce repetat un sacrificiu timp de o mie de ani, apoi e cuprins de îndoieli cu privire la utilitatea sacrificiului. Atunci, doi fii sînt concepuţi în „matricea" lui (v. 22): Ohrmazd în virtutea sacrificiului şi Ahriman în virtutea îndoielilor. Zervan promite să-l facă rege pe cel dintîi care va ajunge la el. Ohrmazd îi descoperă lui Ahriman acest plan, iar Ahriman se grăbeşte să „străpungă sînul" (v. 39) lui Zervan şi să se prezinte înaintea Tatălui său. Zervan nu-l recunoaşte: „Fiul meu, zice el, e

parfumat şi luminos, tu eşti întunecat şi împuţit" (vv. 54-5). Oricum, Zervan e obligat prin jurămîntul făcut să-i acorde lui Ahriman titlul de rege, dar numai pentru nouă mii de ani, după care Ohrmazd „va domni şi tot ce va voi să facă, va face" (vv. 84-5). Fiecare dintre cei doi fraţi începe să creeze : „Şi tot ce crea Ohrmazd era bun şi drept, iar ceea ce făcea Ahriman era rău şi strîmb" (vv. 89-92 ; v. şi Zaehner, pp. 433-4).

Un alt mit zervanit este foarte apropiat de atmosfera poveştilor cu Demiurgul şarlatan, acest personaj extrem de complex, comic şi tragic în acelaşi timp, care se dovedeşte uneori mai înţelept decît Creatorul. Este tocmai cazul lui Ahriman, deţinător al unui secret de fabricaţie pe care Ohrmazd îl ignoră şi anume : cum se fac „luminătorii" pentru a da lumină lumii. Vorbind de faţă cu demonii, Ahriman le dezvăluie că Ohrmazd ar putea face Soarele prin acuplare cu sora sa (aluzie la practica *xwêtwôdatîh*, avestica *xvetuk das*, foarte onorabilă în contextul ei). Demonul Mahmi aleargă la Ohrmazd pentru a-l informa (surse la Zaehner, F 5-7, pp. 435-9).

În sfîrşit, un al treilea mit descrie un conflict de proprietate între Ohrmazd şi Ahriman : apele în întregul lor îi aparţin lui Ahriman şi totuşi animalele lui Ohrmazd (cîinele, porcul, măgarul şi boul) se adapă în ele. Cînd Ahriman le interzice să se atingă de apa lui, Ohrmazd nu ştie ce să facă, dar unul dintre demonii ahrimanieni îl învaţă să-i spună vecinului plin de răutate : „Scoate atunci apele din pămîntul meu ! " Vicleşugul nu are rezultatul aşteptat, căci Ahriman o pune pe una din creaturile lui, broscoiul, să înghită toată apa aflată pe proprietăţile lui Ohrmazd. Acesta rămîne din nou în încurcătură, pînă cînd un alt partizan de-al lui Ahriman, musca, intrînd în nasul broscoiului, îl sileşte să dea înapoi apa (F5 la Zaehner, p. 436).

Sînt oare aceste trei mituri de origine iraniană ? În trecut, cei mai mulţi cercetători au crezut astfel (*cf.* studiul nostru *Dualistic Myth*, 48). Pentru fiecare dintre ele, Ugo Bianchi a găsit însă la popoarele fără cultură scrisă paralele care par să întărească mai curînd ipoteza unei geneze independente.

La dogonii din Mali, Demiurgul şarlatan, Ogo-Yurugu, este Vulpoiul palid, „independent, dar nemulţumit de a fi astfel ; activ, inventiv şi în acelaşi timp distrugător ; îndrăzneţ, dar şi temător ; neliniştit, şmecher şi totuşi dezinvolt" (M. Griaule – G. Dieterlen,

citaţi de Bianchi, *Selected Essays*, p. 92). Naşterea lui este neobişnuită, ca şi cea a lui Ahriman : o versiune a mitului istoriseşte cum Ogo-Yurugu n-a avut încredere în promisiunea tatălui său, zeul celest Amma, care avea de gînd să-i dea pe sora lui geamănă de soţie (acest principiu rigid al gemeleităţii, din care decurge întreaga creaţie a fiinţelor divine la dogoni, aduce bine aminte de *syzygiai* sau perechile de eoni gnostice, aflate în unire matrimonială ; de altfel, degradarea lumii se explică, la cei mai mulţi gnostici, prin întreruperea îngemănării divine către zona periferică a eonilor care emană de la Tatăl). Din cauza neîncrederii lui Ogo, naşterea lui e prematură : el iese din sînul mamei sale (Pămîntul) săpîndu-şi o cale şi smulgînd pentru asta o parte de placentă. Ogo îşi caută în van o soţie ; spre a-şi potoli nevoia de împreunare, recurge la propria-i mamă, iar din această unire incestuoasă se nasc geniile rele. Transformat în Yurugu, Vulpoiul palid, Tricksterul dogon rămîne îndeaproape legat de o serie de acte cosmogonice ambigue : „Solitar, incomplet şi mereu revoltat, activ însă, el va fi un agent necesar dezvoltării vieţii pe pămînt" (Bianchi, *ib.*, pp. 93-4).

În ce priveşte mitul Creatorului ignorant şi al antagonistului său mai înţelept, Ugo Bianchi semnala mai multe paralele în aria eurasiatică (*ib.*, pp. 162 sq.), la care am adăugat altele. Un inventar aproximativ arată că una sau mai multe versiuni ale mitului circulă la bulgari, la români, georgieni, estonieni, tătari şi buriaţi. Antagonistul are uneori forma unui animal (arici, prepeliţă), în timp ce spionul care aduce secretul la cunoştinţa Creatorului ignar este o insectă (*Dualistic Myth*, p. 48). Miturile unde adversarul este un animal ar putea indica faptul că povestirea zervanită nu reprezintă, în ultimă instanţă, decît adaptarea unui mit dualist popular (*ib.*, p. 48 ; Bianchi, *Prometeo*, p. 123).

O paralelă cu totul suprinzătoare a mitului absorbirii apei a fost găsită de Ugo Bianchi la irochezi (*Dualismo*, pp. 121-3). Creatorul lumii este Ioskeha, iar antagonistul, Tawiscara, îi este şi frate geamăn : „Primul creează tot ce există pe lume, de la astre pînă la om şi la apele continentale, în timp ce al doilea nu ajunge decît la o contracreaţie monstruoasă şi dăunătoare ; în urmă, dă viaţă unui broscoi gigantic care înghite toată apa fluviilor şi a lacurilor făcute de Ioskeha, lăsînd lumea aridă ca la origini. (...) Ioskeha străpunge broscoiul, eliberînd apele" (*ib.*, p. 122).

Să fie oare vorba, în descoperirea tuturor acestor variante, de o manie sterilă de colecţionar care nu duce nicăieri, aşa cum proclamau destul de recent partizanii unui funcţionalism limitat ? Ne găsim oare în prezenţa unuia şi aceluiaşi mecanism al gîndirii umane care produce peste tot povestiri similare, aşa cum crede Claude Lévi-Strauss ? Sau ne aflăm în faţa uneia dintre problemele fundamentale şi încă nerezolvate ale *istoriei* religiilor, care trebuie să continue fără încetare să şi-o pună, pentru a nu-i uita importanţa ? Cu siguranţă, epoca marilor sinteze în istoria religiilor a trecut. Şi ne găsim în prezenţa unei *categorii* – în speţă, cea a *dualismului religios* – care a avut nenorocul de a nu fi fost recunoscută ca atare de către marii experţi ai mitului. În ce-l priveşte pe Ugo Bianchi, el a avut prudenţa de a nu propune nici o teorie istorico-culturală ca să explice naşterea dualismului. Ne vom mărgini să observăm aici că o construcţie prin opoziţii binare poate conduce, în unele cazuri, la mituri similare în structura lor de profunzime, dar foarte diferite în ce priveşte structura de suprafaţă. Orice ipoteză istorico-culturală este, în această situaţie particulară, mai convingătoare decît cea a universalei identităţi a gîndirii umane. Fără a înceta să ne interogăm asupra originii şi a rolului dualismului religios (v. *infra*, § 12), revenim acum la alţi Tricksteri prezenţi în marile religii : Seth, Prometeu şi Indra.

Egiptologul Herman te Velde a pus în legătură pentru prima oară pe antagonistul lui Osiris, zeul Seth-Typhon, cu figura universală a Tricksterului (*Seth as a Trickster*, pp. 37-40). Ugo Bianchi a aprofundat intuiţia lui Te Velde, furnizîndu-i paralele cu Demiurgul şarlatan al dogonilor (*Selected Essays*, pp. 103-25).

Iată, în rezumat, atributele lui Seth : incorect, necivilizat, homicid, homosexual (dar şi „exuberant pe plan sexual"), hoţ ; pe de altă parte, se bate cu monştrii şi are funcţie cosmogonică. Naştera lui are un caracter cu totul neobişnuit : mama îl expulzează scuipînd (Te Velde, p. 38 ; Bianchi, p. 121). Cum animalul acestui zeu „străin", steril, „chinuit şi chinuitor", pare să fie un canideu neidentificat, Ugo Bianchi conchide : „Legătura lui Seth cu deşertul şi cu *loci inculti* în general ar fi deci pandantul exact al celei existente între alte canidee dispreţuite [Vulpoiul palid şi Coyotul] şi mediile ecologice ale stepelor şi junglelor africane şi nord-americane" (p. 125).

Să adăugăm că mitul dualist al naşterii nefireşti este prezent în tratatul *De Iside et Osiride* al lui Plutarh din Cheroneea, unde nu se aplică la Seth-Typhon, ci la Horus-Apollon, „zeu imperfect născut în întuneric” (cap. 12) şi la „al doilea Horus”, Harpocrat, „copil prematur, cu membrele inferioare şubrede” (cap. 19), născut „neîmplinit şi tînăr”, adică la 81 de zile de la concepere (cap. 65 ; *cf.* A. Torhoudt, pp. 27-38). Savantul belgian Albert Torhoudt apropiase deja mitul lui Plutarh de mitul Demiurgului gnostic, zămislit de Sophia fără partener (pp. 48 sq.). În realitate, aceste două povestiri nu par să aibă vreun raport de filiaţie. Aerul lor „de familie” provine de la apartenenţa lor comună la categoria dualismului religios.

Nu vom insista aici asupra figurii lui Indra, ale cărui trăsături ambigue au fost semnalate de alţi cercetători (v. Van den Bosch, pp. 54 sq.). Miturile despre tînărul Demiurg ithyfalic care le seduce pe femeile asceţilor şi este castrat de aceştia (motiv pentru care, în reprezentări, este împodobit cu panglici) au fost minunat reunite de către W. O'Flaherty (*Hindu Myths*, pp. 56-96).

Între Tricksteri, Prometeu este fără îndoială cel mai cunoscut. Să amintim că răpirea focului sau a luminii figurează printre isprăvile cele mai obişnuite ale Tricksterului nord-american (Ricketts, pp. 334 sq.) şi paleo-siberian (Bianchi, *Dualismo*, pp. 60, 63 etc.). Să amintim şi că, aşa cum se vede în mitul Coyotului relatat mai sus, Tricksterul este amestecat în mod activ în creaţia omului şi în acea perioadă a preistoriei lui în care omul, ajuns muritor, are nevoie de felurite tehnici pentru a supravieţui. Ar fi inutil să rezumăm aici miturile prometeice : avem de-a face cu un personaj mai vechi decît zeii înşişi, care-l înfruntă pe stăpînul universului în folosul omului.

9. Mituri dualiste : 2. „Cherchez la femme”

Cum a subliniat Paul Radin (pp. 147 sq.), Tricksterul, acest antinomist prin excelenţă, cumulează – pe lîngă alte calităţi – trăsăturile ridicole specifice individului mascul din societăţile amerindiene. Tricksterul „este omul însuşi, luptîndu-se cu greutăţile existenţei, descoperindu-şi puterile spiritului şi ale trupului, întrebuinţîndu-le într-un mod cînd înţelept, cînd absurd, dar totdeauna entuziast.

Tricksterul refuză calea credinţei, preferînd să facă greşeli pe cont propriu şi să-şi asume consecinţele. De multe ori încolţit, nu este niciodată învins” (Ricketts, p. 346). În povestirile despre acest personaj hazliu, accentul este pus, după părerea noastră, pe faptul că el se află în afara oricărei ordini (*nomos*), divine sau umane. Aceasta explică semantismul foarte divers al miturilor Demiurgului şarlatan inserate în numeroase tradiţii religioase : ambiguu şi adeseori de-a dreptul rău în povestirile etnologice, îl regăsim încă astfel în Egipt, Iran şi în VT ; dar aspectul său de erou civilizator devine cu totul preponderent în miturile prometeice.

Dacă Tricksterul este, într-adevăr, sub unele aspecte, un mascul luat în deriziune, ne-am putea aştepta să existe povestiri asemănătoare al căror protagonist să fie o femeie. Astfel de istorisiri, presupunînd uneori existenţa unei drame dualiste, au fost semnalate de noi în 1977 (*Iter in silvis*, pp. 1-14) şi, într-o versiune mai recentă, în 1984 (*Feminine versus Masculine*, pp. 65-98, în special 89-97).

Vom analiza mai încolo (cap. IV 8) mitul lui Muso Koroni la populaţiile bambara din Mali, în legătură cu mitul gnostic al Sophiei.

Un alt mit privind situaţia de criză creatoare a entităţilor feminine primordiale provine de la murnginii din Ţara Arnhem din Australia (Yirkalla şi Millingimbi). În urma unor relaţii incestuoase, surorile Wawilak sînt silite să-şi părăsească locurile natale, rătăcind în interiorul continentului. Pe parcursul drumului, ele exercită puteri creatoare ambigue. Toate secretele culturale ale murnginilor au legătură cu această peregrinare, în timpul căreia apare pentru prima dată şi sîngele menstrual etc. (v. studiul nostru *La Passione di Sophia*, pp. 7-9).

Un al treilea mit provine de la grupul de indieni tukano din pădurile ecuatoriale din Vaupes, pe Amazonul columbian nord-occidental. Populaţia desana nu cunoaşte un Demiurg masculin, dar atribuie binele şi răul creaţiei celor două fiinţe feminine, Fiica Soarelui şi Fiica lui Aracù (Reichel-Dolmatoff, p. 31, n. 12). Prima aduce focul şi cîteva tehnici şi rituri de purificare ; cea de-a doua inventează agricultura (p. 35). Se consideră că toate animalele şi-au dobîndit identitatea actuală asistînd la acuplarea Fiicei lui Aracù, femeie-peşte dotată cu puteri creatoare, cu un indian desana. Cei doi Tricksteri feminini se află şi la originea sîngelui menstrual (p. 73).

Moartea se introduce în lume din cauza sexualităţii lubrice a Fiicei Soarelui. Iar primul mort va fi propiul ei fiu, exact ca în mitul nord-american al Coyotului. După remarca lui Reichel-Dolmatoff, în mitologia desana „Fiica Soarelui nu apare în primă instanţă drept victimă, ci drept complice la o crimă căreia nu ştie să-i recunoască transcendenţa" (p. 75). Pericolele vaginului sînt simbolizate la indienii desana prin păianjen, care a lins sîngele pierdut de Fiica lui Aracù la prima naştere. Pînza păianjenului este comparată cu placenta (p. 99). Broasca ţestoasă seamănă şi ea cu vaginul pentru că a asistat de asemenea, pîndind, la prima naştere. De aceea nu trebuie mîncată, mai ales după vise erotice, căci produce febră şi vărsături. Pisica de mare reprezintă placenta eliminată de Fiica lui Aracù : înţepătura ei provoacă dureri asemeni celor ale naşterii (p. 103).

De vreme ce un Demiurg şarlatan de sex feminin pare extrem de bine reprezentat în numeroase culturi orale (şi sîntem departe de a fi stabilit un inventar, chiar aproximativ), este legitim să ne întrebăm, dacă el a trecut în marile culturi. Răspunsul este afirmativ : un personaj atît de important precum este zeiţa greacă Demeter prezintă toate trăsăturile unei entităţi feminine a cărei disperare are consecinţe dăunătoare pentru întreaga lume, dar a cărei acţiune culturală, pe de altă parte, aduce beneficii majore umanităţii (v. *La Passione*, pp. 9-13).

În concluzie, sîntem îndreptăţiţi să afirmăm că, în unele culturi, Demiurgul şarlatan masculin este concurat puternic şi chiar eliminat de entităţi feminine care-i preiau toate funcţiile. Crima acestor Tricksteri feminini se defineşte prin raportare la o ordine (*nomos*) special instaurată cu privire la femei, o ordine pe care o transgresează îndeosebi din cauza apetitului lor sexual exacerbat (incest, abuz de exerciţii veneriene), de asemenea însă atribuindu-şi o libertate care este apanajul masculilor. Dezechilibrul entităţilor feminine antrenează în primul rînd efecte dezastruoase pentru pămînt şi pentru om : moartea, menstrele, durerile naşterii, lipsa comunicării directe între indivizi etc. Pe de altă parte, aceste femei hipersexuate şi pornite spre tot felul de excese îi ajută pe oameni, mai mult decît oricine altcineva, să suporte dureroasa stare post-lapsară de care ele însele trebuie considerate răspunzătoare.

10. Originea şi interpretările dualismului : cîteva ipoteze

Într-un admirabil eseu, *Remarques sur le dualisme religieux*, Mircea Eliade punea în relaţie dualismul cu sistemele de clasificare binare.

În 1909 deja, într-un studiu intitulat *De la prééminence de la main droite* (v. R. Needham, *Right and Left*, pp. 3-31), Robert Hertz constata că ideea superiorităţii mîinii drepte asupra stîngii este absolut universală. Ea caracterizează gîndirea primitivă ca atare şi formează baza clasificărilor dualiste care se extind la întreaga lume.

Astfel de clasificări, pornite de la categorii binare precum dreapta/stînga, sus/jos, zi/noapte, bărbat/femeie etc., au fost analizate de un mare număr de antropologi. După R. Needham, diviziunea dualistă „face mai mult decît să clasifice : ea oferă o ierarhie a categoriilor" (*Symbolic Classification*, p. 9).

Robert Hertz considera că polaritatea reprezintă una dintre problemele cele mai profunde cu care se confruntă istoria comparată a religiilor şi sociologia (p. 21). Dimpotrivă, R. Needham înclina spre o soluţie antropologică a chestiunii, clasificarea prin opoziţii binare părîndu-i-se mai curînd o „propensiune naturală a gîndirii umane" (*Symb. Class.*, p. 57).

1) *Creierul bicameral*

Există în prezent suficiente date ştiinţifice pentru a confirma vederile lui Needham. Problema preeminenţei mîinii drepte şi a clasificărilor dualiste, în măsura în care ele sînt ierarhizate după acelaşi principiu, este pe cale de a fi rezolvată. În special cercetările lui Roger Sperry – laureat al Premiului Nobel – asupra funcţiunilor celor două emisfere cerebrale au arătat limpede că disparitatea funcţională dintre mîna stîngă şi mîna dreaptă se bazează pe supradezvoltarea, prin specializare, a emisferei stîngi a creierului. Or, cele două jumătăţi ale corpului sînt cuplate invers la cele două emisfere, emisfera stîngă comandînd jumătatea dreaptă a corpului şi viceversa (cu excepţia nărilor). Problema revine deci la a explica preeminenţa emisferei stîngi mai curînd decît aceea a mîinii drepte. Într-adevăr, se ştie că la animale cele două emisfere se află într-un perfect echilibru : animalele nu pot dezvolta criterii pentru o

„conştiinţă ierarhică” binară. La om, emisfera stîngă s-a specializat în funcţiunile limbajului, localizate în primul rînd în „aria lui Wernicke” – care ocupă mai ales partea posterioară a lobului temporal. Doar la 5% din populaţia mondială funcţiunile emisferei stîngi sînt preluate de emisfera dreaptă, astfel încît mîna stîngă să poată fi mai bine folosită. Este şi mai rar ca un individ adult să conserve echilibrul celor două emisfere (la aşa-numiţii ambidextri), deşi la femei se constată în general o specializare mai puţin accentuată decît la bărbaţi a emisferei stîngi.

Aceste descoperiri neurofiziologice fundamentale ne permit să afirmăm cu toată certitudinea că dominaţia universală a mîinii drepte se întemeiază pe transfomarea istorică a creierului uman, o transformare de altminteri esenţială în procesul formării omului. Plecînd de la experienţa fizică a superiorităţii mîinii drepte (experienţă mult mai marcată la bărbat decît la femeie), clasificările binare dispun de un instrument foarte eficace întru ierarhizarea acelor fenomene ale universului care se prezintă de la sine ca duale : ziua şi noaptea, bărbatul şi femeia (individ „stîngaci”, în cel mai bun caz ambidextru), soarele şi luna, anotimpul cald şi cel rece, dedublarea corpului uman etc. Alte asocieri pornite din experienţă au furnizat substratul etic al acestor clasificări în care un termen este „bun” şi altul „rău”. Şi se vede clar că un *nomos* asociat cu mîna dreaptă şi cu toţi termenii „buni” ai opoziţiilor binare putea să asume o astfel de consistenţă mentală şi socială încît constrastul cu polul „rău” să apară puternic marcat. De aici pînă la dualism nu e decît o diferenţă de grad. Diferenţa avea să fie depăşită cînd experienţa negativă a lumii prevalînd, *nomos*-ul avea să fie de exemplu conceput ca un sistem rigid de reguli avînd drept scop conservarea omului şi a interiorităţii sale în ciuda lumii ostile. O dată ce clasificarea binară s-a constituit, nimic n-o poate împiedica să funcţioneze – poate doar o nouă conştiinţă, individuală sau de grup. Vedem foarte bine cum tot felul de catastrofe pot provoca schimbări de conştiinţă. Dar nu pare să existe vreun raport direct între situaţiile de criză şi atitudinile dualiste : acestea se manifestă în toate epocile. Oare tocmai pentru că e imposibil să ieşim din sistemul binar, o dată ce el s-a pus în mişcare ? Vom reveni asupra acestei ipoteze.

Fără a pretinde că am dat o soluţie problemei originilor dualismului religios (fiind convinşi însă de existenţa unui raport direct între clasificările ierarhizate şi structura creierului uman), să ne oprim puţin asupra rolului pe care acesta l-a putut avea în decursul istoriei.

2) *Societatea împotriva Statului ?*

Este oare capabilă antropologia politică să ne explice rolul social al dualismului ? Oricum, ea încearcă să furnizeze o explicaţie – subtilă, dacă nu şi convingătoare.

Profetismul pe baze dualiste al populaţiilor tupi-guarani din Brazilia este un fenomen foarte cunoscut. Profeţii (*karai*) răsar din timp în timp, antrenînd o parte a locuitorilor într-o aventură pe cît de atrăgătoare, pe atît de autodistructivă : căutarea Ţării fără de Rău, un loc utopic unde munca nu va mai fi necesară subzistenţei şi unde toate interdicţiile, sexuale ori de alt tip, vor fi abolite. Oamenii vor fi cu totul liberi să se consacre plăcerilor dansului şi băuturii.

Ţara fără de Rău reprezintă o negare a condiţiilor naturale şi a celor sociale ale triburilor tupi. Prin constrîngerile impuse, amîndouă sînt resimţite ca un rău pe care oamenii îl pot depăşi pornind la drum spre un paradis terestru. Dacă ordinea socială este un rău, atunci Ţara fără de Rău nu va mai avea ordine socială ; dacă cea naturală implică durerile naşterii şi moartea, în Ţara fără de Rău omul va fi nemuritor şi naşterea se va petrece fără suferinţă (H. Clastres, pp. 83-4).

În 1539, douăsprezece mii de tupi din Brazilia au pornit spre vest, fără să găsească ţara promisă. Cînd au ajuns în Peru, în 1549, nu mai rămăseseră decît trei sute.

În 1602, iezuiţii au pus capăt migraţiei a trei mii de indieni din Bahía, conduşi de un *pagé* (profet). În 1609, căpitanul hughenot La Ravardière întîlneşte un grup de indieni din Pernambuco plecaţi în căutarea Ţării fără de Rău. Îi aduce şi-i debarcă în insula San Luis de Maranhao, unde Părintele Yves d'Evreux îi găseşte trei ani mai tîrziu. În 1605, un metis pune în mişcare opt mii de persoane din Pernambuco, care-l urmează în căutare. Între 1820 şi 1870, numeroşi guarani de la sud de Mato Grosso pleacă spre Orient ; puţini dintre ei ajung pînă la Atlantic, unde Kurt Nimuendaju îl întîlneşte în 1912. Un grup de indieni apapokuva din Mato rătăceşte de colo-colo, de la

Răsărit la Apus, în căutarea paradisului, pînă ce o epidemie îi ucide pe toţi, cu excepţia profetului şi a încă unuia din grup (H. Clastres, pp. 77-102).

Primii interpreţi ai acestui fenomen au văzut aici un val de mesianism adus de albi (A. Métraux, E. Schaden), sau reacţia unui „popor oprimat" împotriva opresorilor săi (V. Lanternari, pp. 183-92). Dar, după cum foarte bine remarcă Hélène Clastres, în secolul al XVI-lea, cînd s-au produs primele migraţii atestate, societăţile tupi-guarani erau „în plină evoluţie politică ; şi nu erau deloc popoare oprimate, ci, dimpotrivă, cuceritoare şi opresoare" (p. 72). Să fie vorba atunci, după cum crede Alfred Métraux, de o „mişcare politico-mistică ce şi-ar propune să frîneze dezorganizarea socială şi culturală" ? Răspunsul, după H. Clastres, este negativ : „Pe de o parte... ei n-au absolut nimic politic. Pe de altă parte, nu numai că nu «frînează» dezorganizarea socială, ci *chiar o promovează*" (p. 73). Pentru această strălucită antropoloagă, „căutarea Ţării fără de Rău este... refuzul activ al societăţii. Autentică asceză colectivă care, tocmai pentru că este colectivă, nu poate decît să-i ducă pe indieni la pieire : «migraţiile» eşuează pentru că proiectul care le însufleţeşte – disoluţia societăţii – este el însuşi suicidar" (p. 84). Şi, mai departe : „Profetismul tupi este exact inversul mesianismului : el provine dintr-o cultură care-şi secretă propria punere în chestiune şi în care religia, fiind locul acestor critici, naşte dispersarea. «Migraţiile» spre Ţara fără de Rău ilustrează astfel una dintre ieşirile posibile din criza... societăţilor tupi-guarani : *autodistrugerea acestor societăţi*" (pp. 84-5). Este teza „Societăţii împotriva Statului" a lui Pierre Clastres, care crede că valul de anticosmism ce-i copleşeşte pe tupi reprezintă expresia inconştientă a aversiunii lor faţă de acumularea puterii şi formarea Statului : „...dacă profeţii, iviţi din inima societăţii, proclamau drept rea lumea în care trăiesc oamenii, o făceau pentru că discerneau nenorocirea, răul, în moartea lentă la care emergenţa puterii condamna, mai devreme sau mai tîrziu, societatea tupi-guarani ca societate primitivă, ca societate fără Stat. Pătrunşi de sentimentul că vechea lume sălbatică se clătina din temelii, bîntuiţi de presimţirea unei catastrofe socio-cosmice, profeţii au hotărît că trebuie să schimbe lumea, că trebuie să caute altă lume, s-o abandoneze pe cea a oamenilor şi să ajungă în lumea zeilor" (P. Clastres, pp. 183-4).

Să recunoaştem că interpretarea este deosebit de sugestivă : e ca şi cum fiecare cultură ar păstra în rezervă o puternică încărcătură de nihilism (religios sau de alt fel) pe care ar activa-o în perioadele de criză pentru a conserva vechea ordine a lucrurilor (v. cartea noastră *Religione e potere*, p. 221). Consecinţa riguroasă a acestui punct de vedere este „paradoxul nihilismului" : „El nu urmăreşte... aneantizarea, ci *prezervarea unei stări de lucruri*. Nu vrea să distrugă prezentul, ci viitorul ; nu ceea ce există, ci ceea ce s-ar degrada inevitabil prin evoluţia unei forme de existenţă. Societatea împotriva Statului, cultura împotriva transformării ; rezultat : societatea tinde să se distrugă ea însăşi, cultura tinde la aneantizarea vieţii... Nihilismul este un instrument de conservare care, pentru a-şi atinge scopul, nu dă înapoi în faţa aneantizării a ceea ce ar trebui să păstreze" (*cf.* studiul nostru *Fantasmes du nihilisme*, pp. 426-7).

Din nou, logica celor doi Clastres este sugestivă. Aplicată însă la alte valuri dualisto-nihiliste din alte culturi, ea n-ar face decît să supraliciteze paradoxul : i-ar transforma pe nihiliştii ruşi în cei mai aprigi apărători ai ţarismului şi pe teroriştii din Fracţiunea Armata Roşie în partizani neînţeleşi ai capitalismului... Caricatura deserveşte, desigur, un fond de adevăr care se exprimă prin teza celor doi : anume că orice distrugere implică nostalgia după ceva mai bun, proiectată uneori asupra trecutului. Dar s-ar putea ca P. Clastres să meargă prea departe cînd îi atribuie cuiva care are magaziile pline de bunătăţi înţelepciunea de a le distruge, ca să nu fie silit să angajeze un administrator ce s-ar putea dovedi infam (Statul). Cei mai mulţi dintre oameni n-au avut această înţelepciune.

Dacă procesul social descris de cei doi Clastres pare să aibă cauze de o altă natură decît aceea găsită de ei, el rămâne pertinent pentru o anumită *atitudine mentală* care, fără a fi proprie dualismului în sine, se aplică suficient de bine originilor gnosticismului.

11. Concluzie

Rezumînd istoria cercetării dualismului, am încercat să stabilim un inventar al celor mai importante subiecte asupra cărora s-au aplecat mai multe generaţii de savanţi.

Categoria „dualismului religios” la popoarele fără cultură scrisă reprezintă o descoperire destul de recentă, deşi numeroase materiale dualiste fuseseră semnalate şi interpretate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Mult mai familiare istoricilor creştinismului, „dualismele Occidentului” – primul, cronologic, fiind gnosticismul – nu fuseseră niciodată puse în legătură cu miturile dualiste ale Tricksterilor (masculini şi feminini), a căror arie de răspîndire este imensă. La întrebarea asupra originii acestor mituri, răspunsul a fost mult timp invariabil : patria oricărui dualism este Iranul.

Împărtăşim, în acest studiu, opinia lui Ugo Bianchi, care consideră că miturile dualiste la popoarele fără cultură scrisă şi cele vehiculate prin „dualismele Occidentului” sau prin alte dualisme aparţin unei singure categorii istorico-religioase. Aceasta ne va scuti de căutarea „originilor” – *stricto sensu* –, în cazul gnosticismului sau al altor curente occidentale. Nenumărate motive şi speculaţii prezente aici derivă din iudaism, din creştinism sau din platonism etc., structura miturilor lor originare este însă *dualistă* şi nimic mai mult, fără a proveni din vreuna din aceste tradiţii.

Altminteri, ni se pare că tentativa lui Ugo Bianchi de a defini în mod riguros formele de dualism prin trăsături distinctive invariante se poate lovi de numeroase obiecţii (*cf. infra*, cap. III 5). În marea lor majoritate, aceste trăsături distinctive sînt pertinente ; dar ele se dovedesc inaplicabile la un nivel atît de general ca acela al unor curente complexe de tipul gnosticismului. Dihotomia formulată de Bianchi între un „păcat antecedent”, caracteristic formelor de gîndire dualiste şi „păcatul originar”, specific contextelor non-dualiste din Biblie, este greu de susţinut (*cf. infra*, cap. V 19).

Nu vom urmări, în analiza mitică a „dualismelor Occidentului”, trăsături distinctive invariante. Calea cercetării noastre, diferită, ne va permite să ne orientăm la fel de bine la nivelul microscopic al variantelor textuale, ca şi la nivelul macroscopic care priveşte regulile generale de generare a sistemului mitologic şi exegetic dualist (*cf. infra*, cap. V 18-19).

Referinţe bibliografice

1. Principalele cercetări asupra dualismului religios i se datorează lui Ugo Bianchi. Următoarele lucrări sînt cu deosebire importante:

Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico, L'„Erma" di Bretschneider, Roma, 1958, 215 pp. (Reimprimare neschimbată, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1983, cu o nouă prefaţă, pp. 3-6).

Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1976, 300 pp. V. şi recenzia noastră din *Aevum* 53 (1979), 172a-76b.

Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy, E.J. Brill, Leiden, 1978, 468 pp. Reuneşte 26 de contribuţii ale lui Bianchi la studiul dualismului religios.

Foarte important este şi studiul lui Mircea Eliade, „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarité", în *La Nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions* („Les Essais", 157), Gallimard, Paris, 1971, pp. 249-336).

2. Există o traducere engleză din M.P. Dragomanov, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*. Translated by Earl W. Count (Indiana University Publications, Russian and East European Series, vol. 23), Mouton & Co., Haga, 1961, 153 pp. Cartea a apărut mai întîi sub formă de articole, publicate între 1892 şi 1894.

Cartea lui Iordan Ivanov e tradusă în franceză: *Livres et légendes bogomiles* („Aux sources du Catharisme"). Traduit du bulgare par Monette Ribeyrol. Préface de René Nelli. (Les Littératures populaires de toutes les Nations, N.S., T. 22), Maisonneuve-Larose, Paris, 1976, 391 pp. Prima ediţie bulgară a acestei cărţi învechite a apărut în 1925.

O tratare exhaustivă e rezervată mitului „plonjonului cosmogonic" în studiul lui Mircea Eliade „Le Diable et le Bon Dieu: La Préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine" (1955, tr.fr. 1961), în *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Payot, Paris, 1970, pp. 81-130.

Numeroase versiuni ale mitului „plonjonului" sînt reunite în *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen Märchen Fabeln u. Legenden*, herausgegeben von Oskar Dähnhardt, mai ales în vol. I (1907): *Sagen zum Alten Testament*, retipărire, Burt Franklin, New York, 1970, 375 pp.

3. Asupra istoriei cercetărilor privind dualismul gnostic, v. cărţile noastre: *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de*

l'Hellénisme au Moyen Âge, Payot, Paris, 1984, 218 pp. [ed.rom. : *Experienţe ale extazului. Extaz, ascensiune şi povestire vizionară din elenism pînă în Evul Mediu*, trad. de Dan Petrescu, postf. de Eduard Iricinschi, Nemira, Bucureşti, 1998 – n.ed.] ; şi îndeosebi *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, E.J. Brill, Leiden, 1983, pp. 16-23 [ed. rom. : *Psihanodia. O prezentare a dovezilor cu privire la ascensiunea celestă a sufletului şi la importanţa acesteia*, trad. de Mariana Neţ, Nemira, Bucureşti, 1997 – n.ed.].

Teoria originii samaritene a mitului Demiurgului gnostic a fost recent apărată de Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, 378 pp.

Ideea că gnosticii au fost, la origine, simpli fundamentalişti creştini e susţinută de Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Éditions du Cerf, Paris, 1984, 698 pp.

Asupra concepţiilor dualiste ale lui Origen şi ale lui Grigorie din Nyssa, v. în special *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nisa. Analisi storico-religiosa*, Actele colocviului de la Milano, 17-19 mai 1979, publicate de U. Bianchi şi H. Crouzel („Studia Patristica Mediolanensia", 12), Vita e Pensiero, Milano, 1981, 340 pp.

5. Asupra continuităţii dualismelor platonician şi gnostic, cartea fundamentală rămîne Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947), reimprimare, Gérard Monfort, Brionne, 1982, 354 pp.

O bună expunere a orfismului rămîne cartea lui W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, tr.fr. de S.M. Guillemin, Payot, Paris, 1956, 328 pp.

6. Lucrarea fundamentală despre dualismele iraniene este R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford, 1955, 495 pp.

O bună expunere privind doctrina celor Două Spirite la Qumrân este conţinută în cartea foarte punctuală semnată de M. Delcor şi F. Garcia Martinez, *Introduccion a la literatura esenia de Qumran*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, 314 pp.

8. În afara lucrărilor deja citate ale lui Bianchi şi Eliade, există mai multe studii speciale consacrate Tricksterului nord-american. Menţionăm aici :

Franz Boas, „Mythology and Folk-tales of the North-American Indians”, în *Race, Language and Culture*, The Free Press, New York, 1966 (1940), pp. 451-90.

Paul Radin, *The Trickster. A Study in American Indian Mythology* (cu comentarii de K. Kerényi şi C.G. Jung), Schocken Books, New York, 1972 (1965), 211 pp.

Mac Linscott Ricketts, „The North American Indian Trickster”, în *History of Religions* 5 (1966), pp. 327-50 (rezumat al unei ample teze de doctorat încă inedite).

Am studiat mitul Creatorului ignorant în articolul „A Dualistic Myth in Rumanian Folklore”, în *Dialogue* 4/5 (1980), pp. 45-50.

Despre Seth ca Trickster, v. H. te Velde, „The Egyptian God Seth as a Trickster”, în *Journal of the American Research Center in Egypt* 7 (1968), pp. 37-40.

Despre miturile dualiste la Plutarh, *De Iside et Osiride*, v. Albert Torhoudt, *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus' de Iside et Osiride*, Bibliotheca Universitatis Lovanii, 1942, 126 pp.

Asupra figurii lui Indra, v. miturile adunate de W. O'Flaherty, *Hindu Myths*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975, pp. 56-96. Conflictele dintre Demiurgul Indra şi Creatorul Tvastar au fost analizate în studiul lui L.P. van den Bosch, „Tvastar. Some Reflections on the History of an Ancient Indian God”, în *Struggles of Gods, Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions*, volum îngrijit de H.G. Kippenberg. Mouton, Berlin-New York-Amsterdam, 1984, pp. 13-64.

Despre Loki, v. Georges Dumézil, *Loki*, Flammarion, 1986, 261 pp.

9. Am consacrat două articole unei entităţi feminine care ocupă un loc analog celui al Demiurgului şarlatan:

La «Passione» di Sophia nello gnosticismo in prospettiva storico--comparativa (1977), reluat în *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, vol. I, EDAS, Messina, 1981, pp. 1-14;

„Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism”, în *Struggles of Gods*, *op.cit.*, pp. 65-98.

Despre miturile lui Muso Koroni, v. cap. IV 8 *infra*.

Asupra miturilor celor două Trickstere ale indienilor desana (teritoriul Vaupes), v. Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos*, The University of Chicago Press, 1971.

10. Asupra formării sistemelor de clasificare simbolică binară, v. culegerea lui Rodney Needham (ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Foreword by E. Evans-Pritchard, University of

Chicago Press, 1973. De acelaşi autor, *Symbolic Classification*, Goodyear, Santa Monica (Cal.), 1979, 78 pp.

Despre creierul bicameral, o carte de semi-vulgarizare deosebit de controversată este aceea a lui Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1976, 467 pp.

Teoria lui Pierre Clastres a fost expusă în *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1974, şi reluată de Hélène Clastres în *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupiguarani*, Seuil, Paris, 1975. *Cf.* eseul nostru „Religione e accrescimento del potere", în G. Romanato-M.G. Lombardo-I.P. Culianu, *Religione e potere*, Marietti, Torino, 1981, pp. 174-252 [v. ed.rom. a cărţii : *Religie şi putere*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Nemira, Bucureşti, 1996 – n.ed.], şi mai ales articolul nostru „Les fantasmes du nihilisme...", în *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* 4/1980, pp. 422-33 [art. „Fantasmele nihilismului la Eminescu" a apărut în limba română în vol. Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti* I, Nemira, Bucureşti, 2000, pp. 48-65, trad. de Dan Petrescu – n.ed.].

Capitolul II

Schiţă de cronologie a dualismelor Occidentului

Mişcările dualiste din Occident, care se întind pe o perioadă de 1 500 de ani, au desigur o diacronie în cadrul căreia pot fi precizate raporturi de filiaţie directă : maniheismul *derivă* dintr-o formă de gnosticism, paulicianismul bizantin *derivă* din marcionism, catharismul monarhian *derivă* din bogomilism, iar catharismul radical *derivă* din origenism. Şi totuşi, nu acesta este lucrul cel mai important : *sistemul* format de ele este *sincron*, iar derivarea constituie doar o modalitate secundară de perpetuare şi îmbogăţire a sistemului. În diacronie sînt verigi care lipsesc, se produce un amalgam, se inventează continuu. Istoria socială a reproducerii sistemului, care ar merita într-adevăr să fie studiată, nu va putea fi reconstituită niciodată.

În aceste condiţii, o *istorie* a dualismelor din Occident, deja încercată de alţii, dar mereu în curs de perfecţionare prin noi cercetări, reprezintă un proiect puţin atrăgător. Studiul nostru se va ocupa de *funcţionarea sistemului* – şi nu de transmiterea cutărui motiv sau mitologem ; de aceea, cercetarea trebuie să procedeze sincronic. Istoriei propriu-zise nu-i revine decît un scurt capitol, al cărui scop principal este să situeze în timp obiectul investigaţiei noastre. Cealaltă intenţie a lui este să menţioneze existenţa unor curente sau religii dualiste puse uneori în legătură cu dualismele din Occident (*ghulāt* şi ismaeliţi, cabala luriană, teozofia pietistă, druzi, nusairi, yazizi, ahl-e haqq, mandeeni etc.), dar care nu vor fi studiate în paginile următoare. Am expus deja în „Cuvînt înainte” cauzele acestei limitări : cantitatea de material utilizat în cursul cercetării este infimă în comparaţie cu cea a materialelor la care am renunţat.

„Originea” gnosticismului este necunoscută, istoria începuturilor lui – controversată, dar o dată de naştere ulterioară anului 70 p.C., legată sau nu de căderea celui de-al doilea Templu, rămîne probabilă. Problema „protognosticismului” va fi discutată mai departe (cap. III 7). Marii gînditori gnostici aparţin secolului al II-lea. Basilide este activ în Alexandria sub împăraţii Hadrian şi Antoninus Pius (117-61). Nu există informaţii despre viaţa sa, dar doctrina i se află expusă într-un număr de izvoare (*cf. infra*, cap. IV-V), mult mai sumare în ce priveşte activitatea „fiului” său – carnal sau spiritual – Isidor.

Cam în aceeaşi perioadă se situează activitatea lui Marcion, născut la Sinope în Pont, în Asia Mică, unde, se pare, tatăl său era episcopul comunităţii creştine. Marcion nu este un gnostic ; învăţătura lui (*cf. infra*, cap. VI) este uneori chiar la antipodul gnosticilor. Adolf von Harnack (*Marcion*, pp. 21-8) îi situează naşterea pe la anul 85 şi moartea în jur de 160 p.C. Joseph Hoffmann mută aceste date cu vreo zece ani înapoi (cca 70-150 ; *Marcion*, pp. 31-74). Într-adevăr, ultima menţionare a personajului, a cărui importanţă sporise o dată cu vîrsta, apare pe la 150 în *Apologia* lui Iustin Martirul.

Comunitatea iudaică din Sinope trebuie să fi fost de mare importanţă şi nu-i exclus ca Marcion să fi fost evreu creştinat. Ereziologii vor să-l discrediteze atribuindu-i seducerea unei tinere din Sinope, faptă după care ar fi fost excomunicat de propriul său tată. Probabil are dreptate Harnack să interpreteze această piesă a dosarului marcionit ca pe o deformare a metaforei curente conform căreia ereticii au pîngărit fecioara pură – Biserica (Harnack, p. 23). Excomunicat sau nu, Marcion putea atesta că a aparţinut comunităţii creştine din Sinope. Sigură este şi îndeletnicirea lui de navigator. Ea îl împingea la multe călătorii, printre care una la Roma – e greu să-i stabilim data şi durata adevărate. După aprecierea lui Harnack, Marcion a stat la Roma între 139 şi 144. La sosire, a dăruit comunităţii romane 200 000 de sesterţi (echivalentul a 100 de scuzi de aur ; suma i-ar fi fost de ajuns ca să trăiască douăzeci şi cinci de ani : Cancik, *Gnostiker*, p. 179). Tot după calculele lui Harnack, discursul lui Marcion despre parabola copacului bun şi a celui rău (Luca, 6, 43) a fost ţinut în faţa Adunării Bătrînilor din Roma la sfîrşitul lui iulie 144. Doctrina i-a fost respinsă de romani şi darul înapoiat. După spusele lui Iustin, cam prin anul 150 erezia lui corupsese deja lumea întreagă. Irineu

(cca 180-85) îi atribuie o întîlnire cu gnosticul Cerdon, venit din Siria în timpul episcopului Hygin (Iren. I 27, 1). Dacă întîlnirea a avut loc cu adevărat, n-a fost decisivă pentru nici unul dintre ei.

Biserica marcionită era bine organizată şi, după spusele lui Tertulian, semăna mult în aparenţă cu cea creştină ; avea o ierarhie funcţională supusă aceleiaşi discipline riguroase ca şi restul credincioşilor. Femeile aceau acces la magisteriu. Toţi membrii comunităţii practicau un ascetism sever şi renunţarea la căsătorie (encratismul). Carnea şi vinul erau excluse din regimul lor alimentar, peştele era însă îngăduit. Practicarea strictă a postului cuprindea şi sabbatul. Morala marcionită era eroică în toate sensurile termenului. Contrar creştinilor, care acceptau numai martiriul, marcioniţii considerau că trebuie chiar să-l provoace.

Biserica era misionară. În secolul al II-lea, ea a fost singurul concurent serios al creştinilor (Harnack, p. 155). În secolul al III-lea, şi-a pierdut puterea în Occident. În Orient, persecuţiile repetate i-au obligat pe marcioniţi să se retragă la ţară. Două secole mai tîrziu, Theodoret din Cyr a convertit la ortodoxie opt sate marcionite din dioceza sa.

În jurul anului 140, un alt creştin care avea să se dovedească heterodox (gnostic însă), Valentin, venea din Alexandria pentru a se stabili la Roma. Tertulian îi atribuie o candidatură ratată la Sfîntul Scaun, fapt care nu se poate referi decît la succesiunea lui Pius în 143. Valentin rămase la Roma pînă în timpul pontificatului lui Anicet (154-165). Conform spuselor lui Epifaniu, s-ar fi instalat în Cipru.

Doctrina originară a lui Valentin nu poate fi reconstituită pornind de la puţinele fragmente care subzistă, în ciuda unor tentative onorabile care au fost întreprinse. Din învăţătura lui au luat naştere două şcoli : şcoala occidentală, căreia îi aparţin Ptolemeu (contemporanul lui Irineu) şi Heracleon, şi şcoala orientală sau anatolică, din care fac parte Marcu (contemporan cu Irineu), Axionicos din Antiohia şi Theodot (din Constantinopole ?).

Cîţiva gnostici minori sînt vag cunoscuţi : Monoimos „Arabul”, Prodikos şi pictorul Hermogene din Antiohia, care provoacă verva polemică a lui Tertulian.

Hubert Cancik nu este singurul care a atras atenţia asupra caracterului limitat al grupurilor gnostice din Roma. El apreciază că în

secolul al II-lea renumita *Urbs* avea în jur de un milion de locuitori. O statistică religioasă aproximativă descoperă existenţa a 50-80 000 de evrei practicanţi, a 20-30 000 de adepţi ai cultelor egiptene, a aceluiaşi număr pentru cultele siriene, a aproximativ 20 000 de creştini şi a 10 000 de adepţi ai cultelor mithraice (*Gnostiker in Rom*, p. 172). Cancik nu se aventurează în precizarea numărului gnosticilor ; dar, ţinînd seama de totalul şcolilor lor (Cerdon, Valentin etc.), el nu poate depăşi cîteva sute. Ponderea lor intelectuală este însă cu atît mai remarcabilă. Pe la 215-17, Origen îi scrie bogatului său prieten Ambrozie din Alexandria, care devenise valentinian (Crouzel, în *Arché e Telos*, p. 272), spre a-l readuce la Biserică. Plotin în *Enneade* (II, 9) îi combate pe gnosticii valentinieni care se infiltraseră în şcoala sa (*cf.* studiul meu *Gnosticismo*, pp. 112 sq.). Că încă mai existau gnostici în Egipt pînă la sfîrşitul secolului al IV-lea, aceasta se vede din traducerea în limba coptă a tratatelor lor originale – cele mai tîrzii, precum *Pistis Sophia*, fiind atinse de maniheism. Nu ştim însă nimic despre istoria lor socială. Este foarte probabil ca scrieri gnostice să fi circulat printre călugării pahomiţi, iar Gilles Quispel explică îngroparea codicelor de la Nag Hammadi ca pe o consecinţă a enciclicii lansate de arhiepiscopul Athanasie împotriva cărţilor necanonice, în 367 (*Gnosis*, p. 416).

Sistemul gnostic cel mai important şi biserica misionară cea mai puternică sînt opera lui Mani, în secolul al III-lea.

Mani s-a născut la 14 aprilie 216. După informaţiile din *Fihrist*-ul lui al-Nadīm (cca 988), tatăl său Pattek (în arabă Futtuq, în greacă Pattikios sau Patekios, în latină Patticius), originar din Ecbatana/ Hamadan, se mutase în oraşul geamăn, Seleucia-Ctesiphon/ al-Madā'in. Sub impulsul unei revelaţii, aderase la comunitatea baptistă a elchazaiţilor, mughtazilahilor sau „sabeenilor", din regiunea mesopotamiană numită „Mlaştinile". Mani, copil, rămăsese la mama sa, al cărei nume nu-i sigur – Mais, Utāhīm sau Maryam. Ea era o Askgānīya, aparţinea familiei Arsacizilor. Mai tîrziu, Pattek l-a introdus pe copil în sectă. La doisprezece ani, Mani are prima întîlnire cu dublul lui celest, „Geamănul" (CMC cap. 6), în coptă Saich, în pahlavi Narjamig, în arabă at-Taum (corespunzător arameanului *tōmā*), care-i arată că va trebui să-i părăsească pe mughtazilahi. Fragmente din Codexul grecesc din Köln indică voinţa

lui de a reforma religia elchazaiţilor, atribuindu-i lui Alchasaios, fondatorul ei (mitic), o revelaţie care l-ar fi determinat să nu mai maltrateze elementele (regimul de abluţiuni frecvente practicat de mughtazilahi ar fi maltratat elementul apă). Doisprezece ani mai tîrziu, la 19 aprilie 240 după calculele lui L. Koenen, Mani a fost din nou vizitat de at-Taum şi s-a despărţit de elchazaiţi. S-a dus în India ; teatrul operaţiunilor sale ar fi fost Turanul, pe al cărui şah l-ar fi convertit, şi Makranul. După moartea lui Ardashīr Sassan (242), Mani s-a întors în Iran, sub Shapur I (regent între 240-273). A ajuns în oraşul Rēw-Ardashīr, la Golful Persic, apoi în Babilonia, în sfîrşit la Messena şi Suziana. La Messena l-a convertit pe nobilul Mihrshah, provocîndu-i o transă care l-a transportat în Paradisul de Lumină (M 47 part, *ap*. Ort, p. 145). Prezentat lui Shapur I, ajunge în anturajul acestuia în urma unei întîmplări incerte : izvoarele vorbesc de spaima împăratului la vederea lui, sau de vindecarea unei tinere aflate printre apropiaţii şahului (M 566 I part, *ap*. Ort, pp. 50-2). La moartea lui Shapur, Mani îşi păstrează poziţia sub Hormizd I (273-4), dar îşi teme capul în timpul lui Bahram I (274-276-7) şi vrea să plece din Suziana în Khorasan. Călătoria îi este interzisă. În drum spre Messena, ajunge la Ctesiphon, apoi la Belabad, unde viceregele Baat îi era discipol. Este prins şi aruncat în închisoare, sub învinuirea puternicului Kerdēr, conducătorul magilor (*mōbadān mōbad*), şi a confratelui acestuia, conducătorul preoţilor focului (*hērbadān hērbad*). După al-Bīrūnī, Bahram ar fi spus despre Mani : „Omul acesta vrea să distrugă lumea. De aceea trebuie să începem prin a-l distruge pe el însuşi, înainte de a-şi putea el realiza planul" (Böhlig, p. 26). Pe 4 ale lunii Phamenoth, într-o luni, la ora 11, după douăzeci şi şase de zile de închisoare, Mani moare (*Omilii copte*, pp. 60, 10 sq.). Datele sînt interpretate diferit : astfel, pentru H.H. Schaeder, ar fi vorba de 14 februarie 276, pentru W.B. Henning de 2 martie 274, iar pentru S.H. Taqizadeh de 26 februarie 277 (Ort, pp. 154-6). Două izvoare siriene precizează că trupul i-a fost jupuit, iar pielea umplută cu paie expusă la porţile oraşului elamiţilor, Bēt-Lapat (Ort, pp. 184-7).

Moartea lui a fost urmată de un interregn, după care Sisinnios (Mār Sísin) şi aliatul său Gabriabios (Mār Gabriab) i-au urmat la putere. Succesorul lui Sisinnios a fost Innaios. Marii misionari în

Occident au fost, pe lîngă deja amintitul Gabriabios, Mār Zakō, Patecius, Abzakyā şi Addai, pe care Augustin îl cunoştea sub numele de Adimante. Cel mai important misionar în Orient a fost Mār'Ammō. Maniheismul a cunoscut o expansiune considerabilă. A ajuns în Siria, în Egipt, Palestina, Asia Mică, Africa de Nord, Europa, Iranul oriental şi mai tîrziu în Asia centrală (v. Prosper Alfaric, *Écritures*, II, pp. 56 sq.). Roma i-a primit pe maniheeni la începutul secolului al IV-lea. La 372, prezenţa lor era atestată de un edict al lui Valentinian. Zece ani mai tîrziu, Augustin le era auditor, era găzduit la ei şi participa la discuţii despre doctrina comună (*Confesiuni*, V 19). La recomandarea lor, era numit retor de către prefectul Symmac, în acelaşi Milano unde Ambrozie şi Filastru duceau împotriva maniheismului un război fără cruţare. Cînd apostazia îl lansează pe Augustin într-o strălucită carieră ecleziastică, un auditor din Roma, Secundinus, îi scrie la Hippona (405), urmărind să-l readucă la credinţă (*cf.* Alfaric, *Évolution*, pp. 88-9). În 443, maniheenii par concentraţi la Roma, unde prezenţa lor este încă atestată în timpul papei Hormisdas (514-23). La adăpost de centrul ciclonului care le ameninţă Bisericile, proliferează mai ales în Asia Mică (Alfaric, *Écritures*, II 66). În China, maniheismul ar fi fost adus de un persan în anul 694. În 719, un astronom maniheist ar fi sosit la curtea chineză. La începutul secolului al VIII-lea apar în limba chineză cărţi maniheiste. Doctrina lor perversă este sever condamnată de către autorităţi în 732, dar adepţii nu sînt supuşi urmăririi judiciare. În 758, ofiţerul An Lushān se revoltă împotriva împăratului Xuan Zōng din dinastia Tang şi ocupă capitalele Chang'ān şi Luoyang. Împăratul cere ajutorul turcilor uiguri, care eliberează Luoyang în noiembrie 762. Conducătorul uigur Mon Yu, poposind la Luoyang din noiembrie 762 pînă în martie 763, face cunoştinţă cu nişte călugări maniheişti şi, impresionat de doctrina lor, ia cu sine patru dintre ei. La puţin timp după aceea, maniheismul este declarat religie de stat în imperiul uigur, ceea ce le garantează şi maniheenilor din China libertatea de a-şi profesa religia. În 840, puterea uigurilor este distrusă de kirghizi. În 843, o gravă persecuţie se porneşte împotriva maniheenilor din China. În jur de 981-84, un grup de uiguri care se refugiase în apropiere de Turfan continua să profeseze pe faţă maniheismul, alături de budismul chinez (Bryder, pp. 1-11).

A doua jumătate a secolului al IV-lea vede înaintarea curentelor ascetice în interiorul unei biserici occidentale ai cărei preoţi şi episcopi se căsătoreau şi aveau copii. De altfel, episcopii aparţin în general patriciatului şi sînt uneori menţionaţi pentru relaţiile şi calităţile lor de oameni de afaceri (*cf.* Babut, *Priscillien*). Mişcările „eretice" apar în zonele limitrofe imperiului – în Orient (Siria, Egipt) şi în Occident (Spania).

Numele mesalienilor (cunoscuţi în greceşte ca euhiţi sau, de asemenea, ca entuziaşti, horeuţi, adelfieni, eustaţieni, lampeţieni şi marcianiţi sau marcianişti) provine din sirianul *m-ṣalleyānē*, „nume de agent format de la participiul verbului care înseamnă «a (se) ruga» : el îi desemnează aici pe «cei care se roagă», «rugătorii», prin aluzie la importanţa aproape exclusivă acordată de ei rugăciunii" (Guillaumont, *Messaliens*, col. 1074). Primele izvoare care vorbesc despre ei sînt : Efrem, în *Imnurile asupra ereziilor* (22, 4), compuse la Edessa între 363 şi 373, şi Epifaniu, în *Panarion* (*haer*. 80), care le semnalează prezenţa în Antiohia către 376-77 (venind din Mesopotamia). Cel mai cunoscut printre ereziarhii mesalieni a fost Adelphos, căruia Filoxene din Mabbug îi atribuie invenţia ereziei. Chemat la Edessa de Flavian, patriarhul Antiohiei (381-404), bătrînul Adelphos căzu într-o capcană şi dezvălui secretele sectei, provocînd prin asta expulzarea mesalienilor din Siria. Ei se refugiază în diocezele din Asia şi din Pont (Licaonia şi Pamfilia). Sînt condamnaţi pe la 388 în Sideea şi anatemizaţi în jur de 390 la sinodul din Antiohia ; în 428, o lege imperială îi expulza din Imperiu ; în 431, formează obiectul condamnării Conciliului din Efes. În a doua jumătate a secolului al V-lea, un anume Lampetius, uns preot creştin pe la 460, întemeiază mînăstiri mesaliene în munţii situaţi între Cilicia şi Isauria. Mai existau încă lampeţieni în Siria în 532-4. La sfîrşitul secolului al VI-lea, mesalienii sînt numiţi şi *marcianiţi*, de la numele unui adept, Marcian, zaraf la Constantinopole în vremea lui Iustinian şi a lui Iustin al II-lea. După condamnarea lor, mesalienii din Mesopotamia se refugiază şi în Persia sasanidă. Denunţaţi şi condamnaţi de Conciliile din Seleucia-Ctesiphon (486, 576, 585, poate şi 596), au drept principal adversar în secolul al VII-lea pe Babai cel Mare, inspector al mînăstirilor între 607-628, cînd scaunul

patriarhal rămăsese vacant. Acuzaţia de mesalianism reapare mai tîrziu, dar nu se mai referă la adevăraţii mesalieni (*ib.*, col. 1074-79).

Doctrina mesalienilor nu este propriu-zis dualistă. Ea insistă asupra prezenţei răului, a demonului, în om. La capătul unei perioade de trei ani, demonul este expulzat printr-o rugăciune de rechemare a Sfîntului Duh. Sfîntul Duh se instalează în om într-un fel sensibil : este asemenea unui foc care-l transformă într-o fiinţă capabilă să citească în inimile celorlalţi, să aibă revelaţii şi viziuni şi mai ales să vadă puterile invizibile (demonii). „Alungarea demonului care-l locuieşte în mod fizic pe om se face într-un mod fizic, prin scurgere nazală şi prin eliminare de spută (...) ; asistenţa – dacă este compusă din «spirituali» capabili să distingă forţele invizibile – îl vede pe demon ieşind din om, ca un fir de fum sau ca un şarpe” (*ib.*, 1080). Pentru că Sfîntul Duh îi conferă apatie posesorului său, un spiritual poate, în principiu, să se lase în voia oricărei licenţe, căci o înfăptuieşte fără pasiune (*ib.*, 1081).

Cercurile mesaliene care foloseau scrierile lui Simeon din Mesopotamia, călugăr din a doua jumătate a secolului al IV-lea, au fost condamnate ca atare cel tîrziu la sinodul din Sideea, din anul 400 (Staats, *Messalianism*, p. 27). Hermann Dörries, care în 1941 subscria la teza mesalianismului scrierilor lui Simeon, atribuite lui Macarie cel Mare, a ajuns recent la concluzia că Simeon nu era mesalian, în convingătoarea sa carte *Die Theologie des Makarios/ Symeon*. Simeon n-ar fi fost nici dualist. El credea pur şi simplu că răul domină lumea şi că mesajul biblic nu l-a putut extirpa, fiind tot atît de ineficace ca şi legislaţia romană (*ib.*, pp. 21-2). Putere ocultă care domină destinul genului uman, răul nu aparţine totuşi *naturii umane* : dimpotrivă, este *contra naturii* (*ib.*, 23). Răul nu este un al doilea principiu : Dumnezeu l-a creat pe om bun şi el a devenit rău prin exercitarea liberului său arbitru (*ib.*, pp. 30-39). Dumnezeu se foloseşte de Satan pentru a-l pune pe om la încercare (*ib.*, 38). În viziunea lui Dörries, Simeon nu era numai antimaniheist (*ib.*, pp. 78-93), ci era şi antimesalian (*ib.*, pp. 26-7).

Priscillian din Avila, ascet spaniol de intenţii perfect ortodoxe şi avînd o doctrină aproape perfect ortodoxă, se bucură de tristul privilegiu de a fi fost întîiul creştin decapitat pentru erezie cu complicitatea Bisericii (la Trèves/Trier, 385). După o opinie de acum

generalizată, acuzaţiile de maniheism şi de magie aduse împotriva lui de un alt episcop spaniol, Itacius din Ossonoba, erau scoase de acuzator din cele mai cunoscute izvoare ereziologice (*cf.* Babut, pp. 44-51, 253-90 ; teza a fost recent reconfirmată de H. Chadwick). În ciuda condamnării rostite la cele două Concilii din Toledo (400, 447), adepţi ai doctrinei lui Priscillian existau încă în 561 (data Conciliului din Braga) ; moartea unui învăţător inocent le dăduse forţa de a rezista aproape două secole şi nu-i exclus ca unele legende priscilliene devenite populare să fi asigurat celebritatea locului de pelerinaj de la Compostella.

Evagrie Ponticul (Ibora, 345 – Egipt, 399), dacă n-a fost singurul origenist, a fost cu siguranţă cel mai mare. Îndeosebi datorită acelei *Historia lausiaca* a contemporanului său Palladius, personalitatea sa ne este destul de bine cunoscută. Născut la Ibora în Pont, primeşte lectoratul* din mîinile lui Vasile cel Mare şi, după moartea acestuia în 379, este uns diacon de către Grigorie din Nazianz, pe care-l urmează la Constantinopole. În 381, cînd Grigorie se retrage din scaunul patriarhal, Evagrie rămîne în preajma succesorului său Nectarie. Se îndrăgosteşte de soţia unui înalt funcţionar imperial ; fugind de propria-i pasiune, se îmbarcă pentru Ierusalim şi este primit acolo de Melania cea Bătrînă (sau cea Mare), care-l convinge să ia calea pustiei. În 388, se instalează pentru doi ani la Nitria, apoi rămîne paisprezece ani, pînă la moarte, în deşertul care mărgineşte locurile numite „Chiliile". Călugării egipteni, mai curînd simpli şi aspri, nu-l prea simpatizau pe acest intelectual origenist ; dar acolo, la Chilii, Evagrie întîlneşte prieteni de-ai Melaniei, care-i împărtăşesc credinţa ; cel mai important era Ammonios, poreclit *ho Parôtês*, căci îşi tăiase o ureche ca să nu fie numit episcop. Ammonios avea trei fraţi şi, cum toţi patru erau foarte înalţi, fraţii, discipoli ai lui abba Pambô, erau numiţi *hoi Makroí*, „Lunganii". Controversele şi persecuţiile origeniştilor au fost declanşate de venirea în Palestina a lui Epifaniu (393). În 399, origeniştii pierd sprijinul patriarhului Teofil al Alexandriei, din pricina unei certe meschine. Un sinod convocat în anul 400 la Alexandria condamnă lucrările lui Origen şi pe cei care le citesc. Expulzaţi din Egipt, fraţii Lungani găsesc

---

* Al doilea dintre ordinele monahale minore (n.tr.).

adăpost la Constantinopole, la Ioan Chrysostom. Evagrie murise între timp, în 399, puţin după Bobotează.

Protagonistul intelectual al acestei lupte este Ieronim, stabilit în 386 la Bethleem, într-o mînăstire întemeiată de Paula. Origenist convins la început, Ieronim trecuse în 383 de partea lui Epifaniu, certîndu-se cu prietenul său din tinereţe Rufin şi cu mulţi alţii. În 404, controversa locală ia sfîrşit prin reîmpăcarea lui Teofil şi a Lunganilor. Origenismul va fi definitiv condamnat în 543 şi în 553, la al cincilea Conciliu ecumenic de la Niceea (Guillaumont, pp. 16-66). Vom discuta mai departe (cap. X) doctrina origenistă (care nu-i propriu-zis cea a lui Origen însuşi), după sursele ereziologice de la sfîrşitul secolului al IV-lea. Era însă Origen dualist ? Da, conform opiniei lui Ugo Bianchi (*Arché e Telos*, pp. 20-1), care-l urmează aici pe Hans Jonas. Nu, după H. Crouzel (*ib.*, pp. 29-34). Pentru Ugo Bianchi, argumentul decisiv este că, la Origen, Intelectele (*noî*) cad prin liber arbitru, transformîndu-se prin „răcire" în suflete : păcatul este antecedent apariţiei omului. Doctrina ortodoxă, formulată de Augustin, precizează că păcatul este provocat de liberul arbitru *uman*, dar că el este *corporativ*, pentru a fi transmisibil. Este evident că mitul lui Origen conţine un prolog celest (căderea Intelectelor) pe care-l ignoră mitul lui Augustin, mai apropiat de Biblie. Dar oare un astfel de prolog nu poate fi înţeles şi autorizat ca o interpretare alegorică a mitului perfect ortodox al lui Lucifer ? Acesta, ca şi *noî*-i lui Origen, păcătuieşte tot prin liber arbitru. Atunci, trebuie afirmat sau că doctrina Bisericii este dualistă (poziţia lui J.B. Russell), sau că Origen nu e dualist şi nici heterodox (poziţia lui H. Crouzel ; într-adevăr, Origen nu susţinea anumite exegeze dualiste ale Genezei, care se regăsesc totuşi la Ambrozie din Milano – *cf. infra*, cap. X).

Heinz Halm crede în existenţa unei dependenţe doctrinale a două tradiţii şiite – fapt istoriceşte plauzibil – faţă de gnosticism : cea a „extremiştilor" (*ghulāt*), apărută în veacul al VIII-lea în Irak, tradiţie din care provin nusairii sirieni de astăzi, şi cea a ismaeliţilor sau a qarmaţilor (Irak, secolul al IX-lea), din care s-au separat druzii în secolul al XI-lea (Halm, *Gnosis*, pp. 14-15). Analogiile sînt mai curînd superficiale şi vizează unele speculaţii esoterice asupra creaţiei, asupra literelor alfabetului, a syzygiilor (perechilor) de eoni cereşti, a şirului de profeţi etc. (Halm, *Kosmogonie*, pp. 18-138), speculaţii

netipic gnostice, deşi uneori prezente în gnosticism. Argumentul cel mai serios al lui Halm constă în apropierea pe care o face între demiurgul gnostic şi demiurgul existent în cîteva scrieri şiite sectare. Un exemplu ar fi oferit de o cosmologie ismaelită din secolul al X-lea, unde ipostaza feminină Kūnī (un imperativ feminin : „Fii ! ”) s-ar comporta precum demiurgul gnostic (*ib.*, p. 80). Încă o dată, analogiile nu sînt convingătoare.

Nimic nu este gnostic în mitul lui *Umm al-kitāb*, „Cartea primordială” în persană, cu caracter non-ismaelit, descoperită la începutul secolului la ismaeliţi. După Halm, partea cea mai veche a scrierii ar fi fost compusă în Irak, în timpul lui Hārūn (170-193/786-809). Prima secvenţă derivă în mod evident din apocriful *Viaţa lui Adam şi a Evei* care, după toate probabilităţile, circula în cercurile gnostice. Ea povesteşte că Azāzīl refuză să-l adore pe Salmān, Omul primordial. De aceea, Azāzīl şi cei 124 000 de adepţi ai lui sînt aruncaţi afară din Împărăţie. Dumnezeu îi ia lui Azāzīl culoarea roşie şi din ea face o perdea cu care îşi va feri lăcaşul de privirile îngerilor căzuţi. La fiecare o mie de ani, Dumnezeu se arată pentru a face pace cu rebelii, dar ei o refuză. De fiecare dată, Dumnezeu face un nou cer din altă perdea roşie ; astfel a creat opt în total (*ib.*, p. 146). O cosmogonie similară există la nusairii sirieni (*ib.*, pp. 147-8). S-ar putea eventual descifra aici – ca şi în bogomilism (*cf.* cap. IX) – reelaborarea unei legende dualiste populare. Dar căderea diavolului nu constituie nici un motiv heterodox, nici unul dualist : diavolul *nu este* un al doilea principiu, iar cerurile sînt create de Dumnezeu dintr-o substanţă – culoarea roşie – provenită de la arhangheli. Nu putem conchide altceva decît că paralelele stabilite de H. Halm sînt insuficiente pentru a-i considera pe ismaeliţi şi pe *ghulāt* ca derivînd dintr-o formă oarecare de gnosticism.

Dacă datele furnizate de scriitorul bizantin Petru din Sicilia, călugăr şi egumen, sînt adevărate, atunci secta paulicienilor, o ramură populară a marcionismului (*cf.* cap. VIII), s-a format în secolul al VII-lea.

Petru din Sicilia fusese trimis de împăratul Vasile I în 869 la Tibrikē sau Tefrik (Tephrikē), pe cursul superior al Eufratului, într-o misiune de conciliere pe lîngă conducătorul paulician Chrysokeir, într-o vreme cînd puterea militară a paulicienilor, aliaţi ai arabilor,

se afla la apogeu. În 867 sau 868, Chrysokeir făcuse o incursiune pînă la Efes, transformînd biserica Sfîntului Ioan în grajd pentru caii săi. Petru din Sicilia a stat la Tibrikē nouă luni, fără a obţine vreun succes politic. Aceasta l-a obligat pe împăratul Vasile să întreprindă în 870 o acţiune militară, terminată însă dezastruos în faţa cetăţii Tibrikē. Peste numai doi ani, în 872, ginerele său avea să obţină o victorie strălucită asupra lui Chrysokeir. Ereziarhul însuşi a fost decapitat după bătălie. Un secol mai tîrziu, împăratul Ioan Tzimisces îi strămuta pe numeroşii paulicieni, deveniţi din nou ameninţători, în tema Traciei, în jurul fortăreţei Philippopolis. Mulţi s-au grăbit să vadă în aceşti paulicieni, fără nici un motiv, pe strămoşii bogomililor bulgari. În schimbul aportului lor militar la luptele împotriva barbarilor din Nord, paulicienii s-au bucurat, de bine-de rău, de toleranţă religioasă. Situaţia s-a schimbat cînd circa 2 500 de paulicieni au dezertat în timpul campaniei din Epir împotriva normanzilor (1081). Împăratul Alexis Comnenul, care avea să devină flagelul bogomililor bizantini, s-a străduit personal, la Philippopolis, să opereze conversiuni în masă la ortodoxie. Restul a fost înfăptuit de iezuiţi în secolul al XVII-lea.

Oarecare contaminare între paulicienii despre care vorbeşte Petru din Sicilia şi adopţianiştii „paulieni” armeni trebuie să se fi produs de timpuriu, căci Petru atribuie întemeierea sectei unui anume Pavel din Samosata şi fratelui său Ioan, fiii unei „maniheene” pe nume Callinice. E vorba probabil despre ereziarhul adopţianist din secolul al III-lea, Pavel din Samosata.

Fondatorul real al sectei pare să fi fost un anume Constantin din Mananali, pe Eufratul superior, la nord de Samosata, care a primit, în timpul împăratului Constant al II-lea (641-688), un canon neotestamentar (ortodox) de la un diacon sirian aflat în trecere. Erezia începe în momentul cînd profanii încep să comenteze Scripturile, declară Petru. Constantin îşi luă numele unuia dintre discipolii lui Pavel (Silvan), tradiţie care avea să fie respectată de toţi ereziarhii paulicieni şi care pare să arate că cineva îl iniţiase în principiile exegezei marcionite a NT. Secta este persecutată, adepţii ei rătăcesc adesea dintr-un loc în altul, apoi ea se scindează, se aşază în apropiere de Antiohia, în Pisidia, cunoaşte o perioadă glorioasă în timpul unui şef deosebit de capabil, Sergius-Tychicus, adorat de

supuşii săi de la domnia împărătesei Irina (797-802) pînă în vremea împăratului Teofil (829-842). O sursă demnă de încredere îi precizează anul morţii : 835. Urmăriţi din cauza unor acţiuni teroriste întreprinse în Noua Cezaree, paulicienii fug în teritoriu musulman, la emirul din Melitene, care le dăruieşte satul Argaoun. Incursiunile conjugate ale paulicienilor şi musulmanilor devin şi mai puternice după moartea lui Sergius, cînd în fruntea paulicienilor ajunge un anume Karbeas, fost căpitan al gărzilor comandantului din tema Anatoliei, dezertor din armata imperială împreună cu cinci mii de soldaţi. Lui Karbeas îi urmează ginerele său Chrysokeir, ale cărui întîmplări feiricite şi nefericite le cunoaştem deja. O dată cu el, istoria glorioasă a statului paulician ia sfîrşit.

Doctrina bogomilă nu pare să aibă vreo legătură de filiaţie cu cea a paulicienilor, chiar dacă superficial ele au unele puncte comune. Spre deosebire de paulicianism, bogomilismul nu afirmă că lumea de aici este produsul unui al doilea principiu. Dincolo de bizareriile mitului bogomil, premisele lui nu sînt departe de cele ortodoxe ; numai că din ele derivă consecinţe etice şi antropologice de aspect puternic dualist. Pe ansamblul ei, mişcarea poate fi definită ca *pseudodualistă* (*cf.* cap. IX).

Erezia este menţionată pentru prima dată în Bulgaria, pe la 950 ; ea formează obiectul unei ample refutaţii din partea preotului Cosmas, după 972. Nu se ştie nimic despre fondatorul ei, părintele Bogomil. La începutul secolului al X-lea, bogomilismul era prezent în tema Opsikionului din Asia Mică, unde ereticii erau supranumiţi *phoundaites* (din lat. *funda*, „traistă”, trecut în greacă) sau „trăistari” („tolbaşi”, „torbaşi”) (bulgarul *torbeshi*), după traista („tol/r ba”) în care adunau pomenile. Ei înşişi se intitulau, simplu, „creştini”. Ereziologii şi învăţaţii moderni îi derivă adesea din mesalianism, dar fără nici un temei.

În vremea lui Alexis Comnenul, bogomilii se instalaseră şi la Constantinopole. Împăratul l-a ademenit pe conducătorul lor, un credincios pe nume Vasile, într-o capcană meschină : pretextînd că vrea să se convertească, l-a tras de limbă, în timp ce un secretar ascuns după o draperie făcea procesul-verbal al întrevederii, în prezenţa tuturor demnitarilor Imperiului. Ereziarhul n-a acceptat să se dezică şi a fost ars pe rug.

Biserici bogomile influente existau încă la Bizanţ în 1167, în Bulgaria şi într-un teritoriu pe care sursele italiene ale catharismului îl numesc „Sclavonia”. Este vorba probabil despre Bosnia, unde nişte creştini heterodocşi, atestaţi de la 1199, au constituit treizeci de ani mai tîrziu o biserică puternică. Din nefericire, doctrina lor nu e cunoscută decît din surse mult mai tîrzii (secolele al XIV-lea şi al XV-lea), care le atribuie un dualism *radical*. Or, dacă e să ne luăm după ereziologii italieni, biserica „sclavonilor” profesa o doctrină monarhiană de tip bogomil.

Dacă bosniacii ar fi fost radicali în secolul al XII-lea, enigma catharismului ar fi fost dezlegată. Cum însă nu aşa stau lucrurile, enigma va continua să existe. Într-adevăr, catharii se împart în două grupuri : unul care este pur şi simplu bogomil şi altul care predică un dualism radical de origine intelectuală, provenit dintr-o combinaţie de origenism tardiv şi de maniheism, în proporţii inegale (maniheismul este prezent numai în doctrina celor două Împărăţii). Cele două catharisme au aceeaşi etică, de origine bogomilă. Catharismul radical a fost născocit în Imperiul Bizantin şi nu în Occident, cum cred unii, căci preotul bizantin Nicetas care a vizitat Sudul Franţei în 1167 aparţinea deja ordinului radical de Draganţia-Dragoviţa.

Nu se ştie cu precizie nici pe ce cale a pătruns bogomilismul în Europa. Manifestări protocathare au loc sporadic la începutul secolului al XI-lea, dar primii cathari sînt atestaţi în 1143 la Köln. Jean Duvernoy le atribuie drept centru nordic provincia Champagne (regiunea Vertus, Mont-Aimé). Guibert de Nogent semnalează o erezie de aparenţă cathară în 1114, în Soissonnais (Duvernoy, *Hist.*, pp. 116 sq.). R.I. Moore (*Origins*, p. 67) contestă această mărturie, fără motive absolut valabile. În 1167, se desfăşoară celebrul „conciliu” cathar de la Saint-Félix-du-Lauragais, în prezenţa *papei* Nicetas, episcop bogomil al Bizanţului căruia occidentalii îi dau prin analogie titlul de „papă”. Nicetas îi confirmă pe episcopii de Franţa (Robert d'Épernon) şi de Albi (Sicard Cellerier), îi reînnoieşte *consolamentum*-ul lui Marc, episcopul lombard, care trece de la ordinul bulgar (bogomilism) la cel de Draganţia-Dragoviţa (dualism radical) şi aşază trei noi episcopi : Bernard Raimond în Toulousain, Guiraud Mercier în Carcassès şi Raimond de Casals în Agenais (Duvernoy,

pp. 216-17). În Lombardia, catharismul monarhian este mult mai puternic decît doctrina radicală (*cf.* cap. X). Cînd organizaţia va fi fost distrusă în Sud prin cruciadă şi prin cucerirea fortăreţei Montségur (la 16 martie 1244), din ea nu rămîn decît vreo două sute de perfecţi. La începutul secolului al XIV-lea, în ciuda înfricoşătoarei Inchiziţii, notarul Pierre Authié desfăşura acolo o activitate intensă. Primise *consolamentum*-ul în Lombardia, după toate aparenţele în biserica francezilor, identică celei din Bagnolo, şi devenise monarhian. Dar doctrina lui pare a nu mai avea nimic de-a face cu sumbrul catharism albigend al epocii anterioare.

Soarta catharilor italieni devine problematică după 1300. Hărţuiţi fără răgaz, ei fug spre Sicilia sau îşi găsesc ascunzişuri prin Alpii piemontezi. După 1412 nu se mai vorbeşte despre ei (Borst, p. 118). Jean Duvernoy (*Rel.*, pp. 245-54) face o legătură între emigrarea lor din Sud spre Lombardia şi apariţia celebrilor bancheri lombarzi.

Nu e foarte clar dacă speculaţiile cabalistice ale lui Isaac Luria (1534-1572), „Leul Sfînt" ('Arī ha-Kadosh) din Safed, păstrate în notele discipolului său Hayym Vital (1534-1620), sînt sau nu dualiste şi atinse de „gnosticism". Doctrina lui este complexă (un rezumat există la Scholem, *Sabbatai*, pp. 22-77). Nu aflăm mare lucru numai din aluziile la procesul de „contragere" (*tsimtsūm*) a lui Dumnezeu în el însuşi pentru a face loc creaţiei (*tehiru*), sau la cel al „spargerii vaselor" (*shevirath ha-kelim*), adică al întreruperii continuităţii spirituale, al invadării „canalelor" spirituale de către materie şi al originii Răului, care este şi el spiritual – format din „cioburile", resturile sau „cojile" (*qelipoth*) vaselor spirituale care cad în vid. Toate acestea amintesc într-adevăr de mitul gnostic (*cf.* cap. V 3) al originii spirituale a Răului, care-l face pe acesta superior demiurgului ignorant al lumii.

Tratatul *Despre revoluţiile sufletului* de Hayym Vital a fost tradus în latină de Franciscus Mecurius van Helmont şi inclus în tomul al treilea din *Cabbala denudata* de Knorr von Rosenroth (*cf.* Benz, în *Kabb. chr.*, p. 107 şi n. 35). Există şi o traducere franceză, foarte aproximativă, a lui Edgar Jégut (1903). Doctrina este imposibil de rezumat. Lumea va exista atîta timp cît din poporul ales vor mai rămîne suflete de salvat (celelalte suflete nu contează), adică de scos din *qelipoth*. Un suflet este recuperat prin copulaţia unui om

„drept" : se vede că, în contradicţie cu alte tradiţii, procreaţia şi metensomatoza sînt, în cabala luriană, net pozitive. Posibilitatea ca un om să aibă mai multe suflete şi „scîntei" de suflete nu este exclusă. Pe deasupra, nu sufletele rele sînt închise în *qelipoth*, căci acolo unde există mai mult spirit şi pericolul este mai mare – teorie în care se regăseşte ideea spiritualităţii răului. Luria amînă sfîrşitul lumii pentru o dată care depăşeşte neîndoielnic previziunile celor mai optimişti dintre savanţii care cred în răcirea treptată a sistemului solar. Într-adevăr, numărul sufletelor din poporul lui Israel este uriaş : între 600 000 la puterea 613 şi 600 000 la puterea 600 000. Un calcul sumar ne arată că numărul minim de suflete este reprezentat de o cifră cu 3065 de zerouri, fără a mai socoti că, pentru a-i obţine primele cifre, trebuie să-l ridicăm pe 6 la puterea 613.

Nu se poate dovedi că Jakob Böhme (1575-1624) ar fi cunoscut în vreun fel Cabala. Pentru Böhme, Divinitatea este *Ungrund*. În lipsa Fiului, imaginea ei este sinistră, e imaginea Diavolului. Doar întru Cristos Tenebrele originare devin Dumnezeu (Deghaye, p. 148). Trupul este „dorinţă încremenită" (*ib.*, p. 163). Dumnezeu are două manifestări : un Dumnezeu al angoasei, care nu este decît drept şi se identifică divinităţii din VT ; şi adevăratul Dumnezeu, al iubirii şi nu al dreptăţii (*ib.*, p. 175). Or, primul nu-i altceva decît Diavolul (*ib.*, p. 164). Cosmologia lui Böhme are trei principii : Întunericul, Lumina şi clarobscurul, care este lumea amestecului şi a dualităţii. Creaţia lumii se face în două faze, prin doi demiurgi : primul numit de Böhme *Verbum fiat*, este o entitate saturniană ; al doilea, creator al lumii vizibile, se identifică sufletului lumii şi, fără a fi propriu-zis Diavolul, este divinitatea mînioasă a VT (*ib.*, pp. 169-76). Acestei cosmologii în două etape îi corespunde o antropologie în două faze : „Adam a fost creat cu două trupuri. Unul este un trup de lumină, imagine desăvîrşită a formei omeneşti figurate din veşnicie de către Înţelepciune şi care a fost şi cea a lui Lucifer. Celălalt este un corp întunecat, după chipul spiritului acestei lumi, spirit al macrocosmosului" (*ib.*, p. 181).

Ernst Topitsch crede că teologia evanghelică germană, mai mult decît oricare alt curent de gîndire din zorii erei moderne, păstrează încă o bună parte din motivele neoplatoniciene şi gnostice transportate de Cabala creştină. Pînă la o epocă foarte recentă, această

combinaţie forma „ideologia germană”, un soi de „moştenire de familie” pe care puţini filozofi ar fi îndrăznit s-o abandoneze complet. În transmiterea motivelor „gnostice” pînă la tînărul Hegel, Topitsch îi acordă un loc important teozofului pietist Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) (*cf.* cap. XII).

Problema sectelor şiite, dintre care unele există încă, a fost discutată pe scurt mai sus. Este fals să le numim „dualiste”. Dacă prezintă motive de aparenţă gnostică, acestea au fost, ca să spunem aşa, „de-dualizate”. Un exemplu potrivit îl oferă mitul cosmogonic al şiiţilor *ahl-e haqq*, a căror vatră principală se situa „în Iranul Occidental, în provincia kurdă Kermanchah” (Mokri, p. 9). Creaţia începe cu o perlă primordială, după care Dumnezeu vrea să-i dea viaţă lui Pīr-Benyāmīn sau Djibraiil, arhanghelul Gabriel, care nu-şi cunoaşte creatorul. Cînd Dumnezeu îi vorbeşte, Gabriel răspunde : „Nu ştiu cine eşti, tu care-mi vorbeşti în taină, eu sînt o fiinţă liberă în lume şi nu ştiu nimic altceva. Nu-i nimeni mai mare ca mine şi în afara mea nu cunosc pe nimeni” (*ib.*, pp. 19-20). La rigoare, se poate recunoaşte în acest episod mitul gnostic al demiurgului lăudăros (*cf.* cap. V 2). Dar, după ce-şi plăteşte ignoranţa cu preţul aripilor, arse de mînia divină, Gabriel este iertat, îşi recunoaşte neputinţa şi se declară umilul supus al lui Dumnezeu (*ib.*, p. 22). *Această dispută primordială între Dumnezeu şi înger nu este urmată de nici o creaţie*. Reminiscenţa mitului gnostic (sau, mai curînd, a unei legende dualiste populare – lucrul este valabil şi pentru miturile comogonice ale yezizilor, înrudite cu miturile şiite *ahl-e haqq* ; *cf.* Sfameni Gasparro) se află reinserată aici într-un context non-dualist, ceea ce ne va face să nu ne ocupăm, nici chiar marginal, de sectele islamice.

Situaţia mandeenilor din Irak şi Iran este diferită. Ei sînt „oameni ai cărţii” (*ahl al-kitāb*), ca şi evreii, creştinii sau zoroastrienii. Limba lor este un idiom aramean oriental, format în Babilonia inferioară şi înrudit cu dialectul Talmudului (Babilonia superioară : Rudolph, *Mand.*, I 13). Scrierile lor polemizează cu Islamul, cu creştinismul şi mai ales cu iudaismul (*ib.*, pp. 47-55). Lăsăm în suspensie problemele istorice foarte complexe pe care le pune mandeismul. Nu ne revine nouă să ne pronunţăm asupra datării numeroaselor straturi prezente în textele mandeene, nici asupra caracterului acestei religii, original, iudeo-creştin sau gnostico-dualist (cum

crede, într-o manieră apodictică, Kurt Rudolph, puternic influenţat de *religionsgeschichtliche Schule* germană).

Materialul teologic mandean este foarte variat şi contradictoriu (Rudolph, în *Theogonie*, p. 78, distinge unsprezece concepţii diferite). Cu siguranţă, dualismul mandean derivă din maniheism. El îşi găseşte expresie în opoziţia dintre lumea Luminii şi a Vieţii şi lumea Întunericului, care există din veşnicie sau este mai tînăr decît Lumina. Tenebrele o conţin pe înfricoşătoarea Hēwat/Rūhā (*hēwat* trimite la aparenţa-i de animal sau de reptilă), Apa Neagră sau Tulbure, îi conţin pe Dragoni şi pe Rebelii cei răi. Regele Întunericului este fiul lui Rūhā ; este numit şi Şarpe, Dragon, Monstru, Uriaş, Domn al Lumii. Un tratat din *Ginzā de dreapta* (XII 6, *ap*. Rudolph, *ib.*, p. 92) împrumută de la maniheism descrierea înfăţişării teribile a Regelui Întunericului : el are cap de leu, corpul de dragon, aripile unui vultur, carapacea unei ţestoase, mîinile şi picioarele unui monstru (*cf. infra*, cap. VII).

Cosmogoniile mandeene oscilează între soluţia radicală (amestecul Luminii şi al Întunericului) şi soluţia monarhiană. Prima se exprimă într-un mit din *Ginzā de dreapta* (III 93, 19 sq., *ap*. Rudolph, *ib.*, pp. 139-46) : demiurgul Ptahil este trimis în Întuneric pentru a-şi crea acolo o lume. El „intră în smîrcul infect, în Apa Tulbure". Focul Vieţii care-l însufleţeşte îşi pierde din intensitate şi marea diavoliţă Rūhā, care vrea probabil să-l ia în stăpînire, prinde curaj. Ea îl împinge pe fiul ei, Regele Întunericului, la incest şi din această unire iau naştere cele şapte planete, care se întorc împotriva mamei lor. Atunci Ptahil încearcă să creeze un pămînt şi nu reuşeşte. Rūhā prinde din nou curaj, se uneşte cu fratele ei, Marele Monstru, şi dă naştere celor douăsprezece semne zodiacale – care şi ele se întorc împotriva mamei lor. Ptahil hotărăşte să iasă din Întuneric, iar Rūhā comite al treilea incest, cu propriul ei tată, zămislind cele cinci furii, a căror înfăţişare o consternează şi-o îndurerează pe Rūhā însăşi. Ptahil îşi recunoaşte slăbiciunea şi, pentru că se căieşte, primeşte de la Viaţă un veşmînt de Foc viu. Din amestecul Focului cu Apa Tulbure apar corpuri solide : pămîntul şi firmamentul. Ptahil apucă buricul pămîntului pentru a-l agăţa de firmament, dar se pomeneşte înconjurat de cele şapte planete şi cele douăsprezece semne zodiacale. Prinde totuşi pămîntul de firmament şi firmamentul

de tronul său. Astfel, Planetele şi Semnele sînt „legate” de bolta cerească. Ptahil se întreabă de unde provin acele puteri, iar Planetele îl înşală, prefăcîndu-se că vor să-l slujească. Ptahil le acceptă ajutorul, dar asta îl face să piardă diriguirea lumii, căci puterile Rūhei îi acaparează domeniul. Atunci Ptahil urcă spre tatăl său, pentru a-i povesti cele întîmplate. Într-o altă versiune (89, 1-10), Demiurgul este Trimisul bun al Luminii, Gabriel, care, după voinţa şi indicaţiile Vieţii, aşază pămîntul pe Apă.

Mandeismul este preţios, căci constituie singurul exemplu de sincretism tipic care ne-a parvenit efectiv din lumea antică : el juxtapune mituri împrumutate de peste tot, fără să le integreze într-o concepţie originală. Este imposibil să li se stabilească o cronologie, dar stratul baptist, probabil cel mai vechi, ar putea să provină dintr-un iudeo-creştinism anterior maniheismului.

Încheiem aici înşiruirea cronologică a dualismelor din Occident şi a eventualelor lor influenţe. Precizăm încă o dată că nu *istoria* acestor dualisme constituie obiectul studiului de faţă, ci, în mod exclusiv, sistemul format de structurile lor mitice. Din acest motiv, discuţia modernă asupra gnosticismului şi a nihilismului a fost inserată într-un capitol aparte (cap. XII) : ea ţine de prelungirile sistemului şi poate fi încă definită în termenii sistemului însuşi, printr-o simplă inversiune de polaritate, care produce mituri aparent asemănătoare celor gnostice, cu semnificaţie însă de asemenea inversată.

Referinţe bibliografice

Nu există decît puţine lucrări care se ocupă de istoria dualismelor din Occident de *după* maniheism. Principalele două sînt, din păcate, depăşite la ora actuală :

Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Erster Teil : *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter* (1890). Reeditare, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, 259 pp. Al doilea volum (Zweiter Teil : *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, 736 pp.) conţine, aşa cum indică şi titlul, o colecţie de documente latineşti privindu-i pe cathari şi valdenzi.

Steven Runciman, *Le Manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*. Traduit de l'anglais par Simone Pétrement et Jacques Marty (ed. originală 1949), Payot, Paris, 1972, 206 pp.

Problema este discutată şi de Henri-Charles Puech în „Catharisme médiéval et bogomilisme", acum în vol. *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris, 1979, pp. 395-427.

Cîteva elemente bibliografice noi vor putea fi găsite la Giulia Sfameni Gasparro, „Sur l'histoire des influences du gnosticisme", în *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Redactor Barbara Aland, cu colaborarea lui Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson şi Geo Widengren. Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1978, pp. 316-50.

Cartea lui Dmitri Obolensky (1948), *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Anthony C. Hall, Twickenham (Middlesex), 1972, 317 pp., conţine cele mai complete referinţe despre relaţiile dintre bogomilism, pe de o parte, şi, pe de alta, paulicianism, mesalianism etc., dar stadiul chestiunilor este cel din 1948.

Nu există nici o încercare de a compara între ele structurile *mitologice* ale dualismelor din Occident ; aceea a lui Hans Söderberg (*La Religion des Cathares*, Uppsala, 1949) este foarte incompletă.

Cîteva informaţii istorice despre gnosticism sînt furnizate de lucrarea de vulgarizare a lui Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism* (traducere editată de Robert McLachlan Wilson, Harper & Row, San Francisco, 1983, 411 pp.), din păcate prea influenţată de vechile puncte de vedere ale *religionsgeschichtliche Schule* germană şi de un soi de sociologism vulgar pentru a fi într-adevăr recomandabilă.

Despre Marcion, v. bibliografia citată în „Referinţele" de la cap. VI.

O schiţă succintă a sociologiei gnosticismului va putea fi aflată în articolul lui Hubert Cancik, „Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus", în Jacob Taubes (Hrg.), *Gnosis und Politik (Religionstheorie u. politische Theologie*, Bd. 2), W. Fink/F. Schöningh, München-Paderborn-Wien-Zürich, 1984, pp. 163-84.

Despre istoria studiilor consacrate gnosticismului în contextele lor ideologice, v. lucrarea mea *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas* („Storia delle religioni", 1), L'„Erma" di Bretschneider, Roma, 1985, 155 pp.

Despre Origen şi dualism, v. *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979. Pubblicati a cura di U. Bianchi, con la cooperazione di H. Crouzel („Studia Patristica Mediolanensia", 12), Vita e Pensiero, Milano, 1981, 340 pp.

O scurtă expunere despre scrierile gnostice şi conceptul de „gnoză” va putea fi găsită în articolul lui Gilles Quispel, „Gnosis”, în M.J. Vermaseren (Hrg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, E.J. Brill, Leiden, 1981, pp. 413-35.

În ce priveşte maniheismul, pot fi consultate „Referinţele” de la cap. VII.

Despre elchazaiţi, v. cartea lui G. Luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists* („Texte u. Studien zum Antiken Judentum”, 8), Mohr--Siebeck, Tübingen, 1985, 252 pp.

În privinţa priscilianismului, concluziile lui E.-Ch. Bahut, *Priscillien et le Priscillianisme* („Bibl. École des Ét., Sc. Hist. et Phil.”, Fasc. 169), H. Champion, Paris, 1909, 316 pp., sînt încă valabile. Ele au fost confirmate în lucrarea recentă a lui Henry Chadwick, *Priscillian of Avila*, Clarendon Press, Oxford, 1976, 250 pp.

O expunere succintă a istoriei şi a doctrinei mesaliene este dată de Antoine Guillaumont în articolul său „Messaliens”, din *Dictionnaire de Spiritualité*, 10, 2 (1979), col. 1074-83.

Izvoarele mesalianismului au fost adunate de Michael Kmosko, *Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messalianorum sectae*, Appendice I de *Liber Graduum* (Patrologia Syriaca I 3), Firmin-Didot, Paris, 1926, coll. CLXX-CCXCII ; v. şi prefaţa lui Kmosko, cap. IV: *De Secta Messalianorum deque Libri Graduum ad eam necessitudine*, coll. CXV-CXLIX. După toate aparenţele, *Liber Graduum* nu este mesalian ; v. A. Guillaumont, „Situation et signification du «Liber Graduum» dans la spiritualité syriaque”, în : *Symposium Syriacum 1972* (Orientalia Christiana Analecta, 197), Pont. Inst. Orient. Stud., Roma, 1974, pp. 311-22.

Simeon din Mesopotamia nu era el însuşi mesalian : *cf.* Reinhardt Staats, „Messalianism and Antimessalianism in Gregory of Nyssa's De Virginitate”, în *The Patristic and Byzantine Review*, 2 (1983), pp. 27-44. Despre aceste concepţii, v. frumoasa carte a lui Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon* („Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Klasse” III. F., No. 103), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, 477 pp. Despre doctrina răului profesată de el, v. Werner Strothmann (Hrg.), *Makarios-Symposium über das Böse*. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagtung in Goslar, 1980 („Syriaca”, 24). O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1983, 369 pp.

Despre Evagrie, v. Antoine Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica” d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris, 1962, 366 pp.

Despre „gnoza” islamică, v. în primul rînd Heinz Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ’Alawiten*, Artemis Vg., Zürich--München, 1982, 407 pp. ; de acelaşi autor, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ’îlîya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* („Abh. für die Kunde des Morgenlandes”, XLIV, 1), Franz Steiner, Wiesbaden, 1978, 240 pp. V. şi Henri Laoust, *Les Schismes dans l’Islam*, Payot, Paris, 1983, 500 pp.

Despre paulicianism, v. „Referinţele” de la cap. VIII.

Despre bogomilism, v. „Referinţele” de la cap. IX.

Despre catharism, v. „Referinţele” de la cap. X.

Despre cabala luriană, cea mai bună expunere rămîne aceea a lui Gershom Scholem, din *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626-1676* („Bollingen Series”, XCIII), Princeton University Press, 1973, pp. 22-77. Despre influenţele cabalei luriene asupra cabalei creştine, v. *Kabbalistes chrétiens* („Cahiers de l’Hermétisme”), Albin Michel, Paris, 1979, 314 pp. *Tratatul despre Revoluţiile Sufletelor* de Hayym Vital a fost rînduit de traducătorul din latină în franceză, Edgar Jégut, sub numele de Isaac Loriah (1903). Mai există o retipărire la Éditions d’Aujourd’hui („Collection Les Introuvables”), Plan-de-la-Tour (Var), 1984, 420 pp.

Despre Böhme, v. *Jacob Böhme* („Cahiers de l’Hermétisme”), Albin Michel, Paris, 1977, 236 pp. Cu privire la dualismul său, v. îndeosebi Pierre Deghaye, „La Sagesse dans l’œuvre de Jacob Böhme”, în *Sophia et l’Âme du monde* („Cahiers de l’Hermétisme”), Albin Michel, Paris, 1983, pp. 145-94.

Despre Oetinger şi tînărul Hegel, v. E. Topitsch, „Marxismus und Gnosis”, în *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* („Soziologische Texte”, 10), Luchterhand, Neuwied, a.R.-Berlin, 1966[2] (1961), pp. 261-96.

Cu privire la *ahl-e haqq*, v. „Introducerea” lui Mohammad Mokri la Nûr Alî-Shâh Elâhî, *L’Ésotérisme kurde*. Traducere, introducere, comentariu şi note de dr. M. Mokri, Albin Michel, Paris, 1966, pp. 7-42.

Despre yezidei, v. expunerea Giuliei Sfameni Gasparro, „I miti cosmogonici degli Yezidi”, în *Numen*, 1975.

Despre mandeeni, v. trilogia lui Kurt Rudolph, *Die Mandäer I : Prolegomena. Das Mandäerproblem* (FRLANT, 74 = N.S., 56), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960, 307 pp. ; *Die Mandäer II : Der Kult* (FRLANT, 57), acelaşi editor, 1961, 498 pp. ; *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT, 88), acelaşi editor, 1965, 393 pp.

Dualismul mandeenilor formează obiectul cărţii Mariei Vittoria Cerrutti, *Dualismo e ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo*, Edizioni dell’Atteneo, Roma, 1981, 181 pp.

Capitolul III

Analiza miturilor gnostice

1. Cîteva probleme privind definirea gnosticismului

Ne va permite oare analiza miturilor gnostice să circumscriem mai bine tărîmul întins al gnosticismului, această hidră cu o mie de capete care seamănă tulburare în conştiinţa primilor apologeţi creştini ? Se poate oare afirma de la bun început că aceste mituri conţin invarianţi care ne vor face să recunoaştem un text drept *gnostic* în orice împrejurare ? Întrebarea nu-şi va găsi răspunsul decît la capătul unei cercetări răbdătoare, de-a lungul căreia vom vedea desfăşurîndu-se istorii de o uimitoare varietate şi profunzime.

O primă întrebare asupra caracterului gnosticismului : formează el o religie aparte, dotată cu particularităţi bine marcate, sau este un simplu concept – denigrator la origine – atribuit în stînga şi în dreapta pentru a desemna grupuri şi grupuscule din Antichitatea tîrzie, care nu au nimic comun între ele ? Hans Jonas, care a încercat să definească gnosticismul prin invarianţi, a ajuns la concluzia că este vorba într-adevăr despre o religie, caracterizată prin dualism anticosmic şi antisomatic, printr-o geneză transcendentală a lumii şi a omului etc. (*cf.* studiul meu *Gnosticismo*, p. 22). La acestea s-ar putea adăuga doctrina *consubstanţialităţii* pneumatice a omului şi a transcendenţei, prezentă în neoplatonism (*ib.*, p. 99). Căci, de fapt, cu excepţia anticosmismului, toate trăsăturile distinctive ale gnosticismului se regăsesc în neoplatonism (*ib.*, p. 52). În consecinţă, definiţia prin invarianţi propusă de Hans Jonas ar fi inoperantă dacă gnosticismul nu s-ar dovedi *anticosmic* în întregime.

Gnosticismul pare să cunoască trei categorii de texte, corespunzînd cu trei „etape” pe care nu trebuie să ne grăbim a le

transforma într-o secvenţă cronologică : etapa „primitivă”, unde discordia dintre creatorii lumii nu implică nici răutatea lor esenţială, nici caracterul rău al cosmosului ; etapa „acută”, marcată de anticosmismul şi de demonizarea creatorului lumii ; şi etapa „moderată”, nu obligatoriu posterioară celei de-a doua, în care sînt vădite eforturile de a apropia contrariile, de a-l scuza pe Demiurg şi chiar, în unele cazuri, de a „salva” lumea. În această ultimă situaţie, distanţa dintre platonism şi gnosticism devine minimă ; diferenţa mai constă doar în faptul că gnosticismul continuă să folosească *mituri specifice*. Procedînd ca Hans Jonas, prin „trăsături distinctive”, sîntem obligaţi mai devreme sau mai tîrziu să constatăm că distincţiile devin din ce în ce mai slabe, că diferenţele se estompează, pînă la a se reduce la un singur element ce-ar putea – eventual – să ne permită să încadrăm un text în paradigma gnostică : *mitul*.

Înainte de a trece mai departe, să ne oprim asupra conceptului de „religie”, aşa cum a fost aplicat gnosticismului. El nu este numaidecît eronat, cu condiţia să fie precizată sfera religiosului în epoca de înflorire a sistemelor gnostice. O delimitare precisă între religie şi ştiinţă nu este proprie perioadei, astfel încît gnosticismul ar putea fi foarte bine descris ca o mişcare *ştiinţifică* extrem de critică la adresa paradigmei dominante. În contextul său istoric, gnosticismul se defineşte aşadar prin apartenenţa lui la *contracultură*. Paradigma revoluţionară pe care o propune se distinge printr-o atitudine de noutate izbitoare cu privire la creatorul lumii („inteligenţa ecosistemică”) şi la poziţia omului în cosmos („principiul antropic”). Obsedat de chestiunea liberului arbitru, gnosticismul o aşază în cadrul unei dezbateri ştiinţifice : dacă puterile celeste (care formează obiectul de studiu al astrologiei) ştirbesc libertatea umană, aceasta înseamnă că ele sînt rele şi că trebuie inventate mijloace de a anula infailibilele *apotelesmata*, influenţele astrale. Fără a fi astrologi profesionişti, gnosticii utilizează cunoştinţele ştiinţifice generale şi se situează în cadrul cosmologiei epocii. Precum astrologii înşişi, ei personifică puterile astrale, reuşind descrieri perfect realiste şi oferind soluţii originale – deşi impracticabile – pentru ieşirea din Fatalitatea inexorabilă (*heimarmenê*), determinată de entităţile cereşti. În mai multe moduri, gnosticismul produce o inversare de semne în cultura epocii : consideră în general cosmosul drept rău,

pe om – superior Creatorului său, şi se opune practicilor ştiinţifice curente, ca astrologia, deoarece duce o luptă acerbă împotriva oricărei idei de predeterminare a destinului individual.

În istoria ideilor, individualitatea umană nu are un apărător mai îndîrjit faţă cu lumea decît gnosticismul. Această concepţie unică asupra demnităţii umane îi relativizează total „pesimismul”, asupra căruia atîţia autori au insistat (*cf. infra*, cap. VI-VII).

2. Critica clasificărilor interne

O mare parte a cercetărilor despre gnosticism, atunci cînd nu se epuizează în investigarea „motivelor” şi a raporturilor lor cu contextul cultural al epocii, se ocupă să stabilească clase şi subclase de texte (corespunzînd unor grupări de indivizi în cea mai mare parte artificial constituite), plecînd de la scrierile originale şi de la informaţiile ereziologilor. Astfel, de exemplu, au fost construite şi apoi demontate conceptele unei gnoze „ofite” şi, mai recent, „sethiene”. Procedeul, expurgat de exagerările cărora le dă uneori naştere, nu-i în întregime fals, pentru că există într-adevăr o clasă şi nişte subclase – de valentinieni, de exemplu – despre care mărturiile, atît directe, cît şi indirecte, prezintă trăsături comune.

Au fost elaborate şi alte criterii de clasificare, conducînd la distincţii uneori de-a dreptul imponderabile între sisteme gnostice „masculine” şi „feminine”, „cu două principii” şi „cu trei principii” etc. Inutil să mai precizăm : valoarea de întrebuinţare a unor asemenea clasificări este minimă. De vreme ce nici studiul „motivelor”, nici cel al eventualelor raporturi între texte aparţinînd unor grupuri şi grupuscule incerte şi întotdeauna prost definite nu pot satisface exigenţele cercetării moderne, aceasta a încercat să găsească în *miturile gnostice* criterii intrinsece de clasificare. Nu trebuie să ne descurajăm constatînd că această cercetare şi-a risipit prea adesea eforturile încercînd să stabilească „arhetipuri” factice sau extaziindu-se la descoperirea unor lucruri evidente. Tendinţa care pare să se reliefeze din toate aceste tentative, în ciuda eşecurilor şi a extravaganţelor, este aceea de a renunţa la investigarea invarianţilor pentru a studia în primul rînd opţiunile logice pe care fiecare

secvenţă mitică, fiecare situaţie şi fiecare personaj le conţin în ele însele. Se înţelege de la sine că una singură dintre alternative se poate actualiza într-o versiune particulară a mitului şi că spectrul real al opţiunilor, aşa cum au fost ele codificate în scrierile gnostice sau ereziologice, poate fi inferior spectrului lor logic, adică virtualităţilor detectabile prin simplă deducţie. Dar este tot atît de evident că opţiunile reale se suprapun întotdeauna opţiunilor logice şi că sistemul tinde să elimine distanţele dintre cele două, astfel încît, o dată pornit de la un fascicul de *reguli simple*, el tinde să se reproducă la infinit printr-o infinitate de soluţii, combinări şi aranjamente noi (v. *supra*, „Introducere"). În loc să căutăm invarianţii, va trebui deci să stabilim pe de o parte diferenţele dintre variantele mitului şi, pe de altă parte, regulile simple care dau naştere mecanismului de generare în totalitatea lui.

Vom fi obligaţi să privilegiem, în analiza noastră, un grup de texte ale căror afinităţi dar şi discordanţe le-am constatat de multă vreme. Ele se caracterizează în primul rînd prin includerea celor două mituri dualiste care ne interesează : mitul „Mamei care greşeşte" şi cel al Fiului ei, Demiurgul ignorant şi lăudăros al acestei lumi. Între aceste texte, cele mai importante sînt expunerea făcută de Irineu doctrinei ofiţilor *et alii, Apocriful lui Ioan* (AJ), *Scrierea fără titlu* (SST), *Natura puterilor* (HE) şi o scriere tardivă, mai lungă şi mai complexă, *Pistis Sophia* (PS)*. Vom încerca să orînduim în jurul secvenţelor celor două mituri decelabile în aceste texte, fără pretenţie de exhaustivitate, majoritatea informaţiilor conţinute în tratatele gnostice originale, ca şi pe cele furnizate de ereziologi. Se înţelege de la sine că sistemele „primitive" (sau „protognostice" : Simon, Menandru, Saturnin) vor trebui discutate separat.

O notă specifică a gnosticismului în interiorul genului dualist este redundanţa lui : spre deosebire de alte specii dualiste, el nu operează cu un singur mit central, ci cu *două mituri dualiste* aflate într-o succesiune temporală care le face dependente unul de celălalt şi, în consecinţă, indisolubil legate : fără Mamă care greşeşte, n-ar

---

* De cele mai multe ori, siglele sînt stabilite după titlurile originale ale lucrărilor. V. *supra*, lista abrevierilor la pp. 11-12 şi „Referinţele bibliografice" la capitolul prezent, pp. 86-90 (n.tr.).

fi Demiurg ignorant, după cum fără existenţa unui Demiurg ignar ar fi de prisos să se inventeze o Mamă care greşeşte. Pentru a determina – nu „arhetipul”, ci numai simpla categorie de mituri dualiste căreia îi aparţin cele două mituri gnostice, a trebuit să le desfacem unitatea în mod arbitrar şi să le discutăm în două capitole separate ale studiului de faţă (cap. IV şi V).

3. Critica noţiunii de „sincretism”

Cercetarea „motivelor” încă mai foloseşte conceptul caduc de „sincretism”, pentru a demonstra că gnosticismul este format din elemente de împrumut. Aceasta ţine de căutarea obstinată a „originilor”, de care ne vom ocupa mai departe (§ 4). Aplicarea constantă la gnosticism a termenului „sincretism” ca un *explanatory principle* (G. Bateson), al cărui rol este exact acela de a stabili limitele demersului explicativ, se dovedeşte nu doar sterilă, ci şi lipsită de necesitate, avînd în vedere că se poate trece perfect dincolo de acest principiu în cunoaşterea gnozei. Un „principiu explicativ”, ne spune Bateson nu fără ironie, desemnează în ştiinţă ceva ce se poate descrie, dar nu şi explica, precum de exemplu „gravitaţia”, „inconştientul”, „telepatia” sau „hipnoza”. „Gravitaţia” ca principiu explicativ îndeplineşte o funcţie precisă, deoarece se referă la o realitate măsurabilă, de natură, totuşi, necunoscută şi de necunoscut. Dimpotrivă, conceptul de „sincretism” este aplicat, în cazul gnosticismului, unei realităţi în parte cunoscute prin numeroase texte şi în parte posibil de cunoscut prin studiul textelor individuale, al relaţiilor reciproce, al raporturilor lor cu contextul intelectual al epocii etc.

La nivelul mitului, gnosticismul se caracterizează prin utilizarea aproape constantă a *materialelor dualiste* a căror apariţie nu se explică prin contextul cultural. A spune că în gnosticism există elemente iudaice, samaritene şi poate iraniene, amalgamate prin „sincretism” sau topite prin „pseudo-morfoză” (Jonas-Spengler) în creuzetul intelectual al Antichităţii tîrzii, înseamnă uitarea faptului (totuşi evident) că miturile gnostice nu sînt nişte structuri compozite, ci nişte *unităţi sintagmatice indisolubile* proprii numai gnosticismului şi nici unui alt sistem ştiinţific, religios etc.

Aceste mituri determină existenţa gnosticismului ca entitate istorică independentă, garantîndu-i originalitatea intrinsecă în raport cu alte entităţi istorice. Este deci inutil să ne folosim de conceptul de „sincretism”, fie el considerat ca „principiu explicativ”, fie ca simplu element euristic : departe de a adăuga ceva la înţelegerea fenomenului în cauză, el încurcă urmele, făcînd să se înţeleagă că gnosticismul ar fi un fel de *patchwork* construit din piese disparate. Ceea ce, cu sigurantă, nu-i adevărat.

4. Insuficienţa „căutării originilor”

Trebuie distinse trei etape principale în cercetările moderne asupra gnosticismului.

Prima este dominată de *religionsgeschichtliche Schule* germană, în special de lucrarea lui Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907). Din masa documentelor gnostice, Bousset extrage cîteva elemente pe care le defineşte ca „Hauptprobleme” (Sophia, Cei Şapte Arhonţi etc.) şi porneşte în căutarea originii fiecăruia dintre aceste motive, luate în afara contextului lor. Originea este găsită aproape invariabil în Iran. Procedeul lui Bousset este să acumuleze materiale ţinînd de paradigmele motivelor studiate, luate în toate contextele accesibile. Rezultatul este un lexic incomplet al gnosticismului, supus unei interpretări abuzive şi mai ales lipsit de orice gramatică a gnozei.

A doua etapă provine dintr-o revoluţionare internă a *religionsgeschichtliche Schule*. În 1924-25, H.H. Schaeder lansează o critică radicală a cărţii lui Bousset, remarcînd că „adevăratele” probleme ale gnozei trebuie reperate în contextul care le este propriu : „Cartea lui Bousset despre *Problemele principale ale gnozei*, scrie Schaeder, nu acordă de fapt nici o atenţie «problemelor» înseşi : Bousset nu se ocupă defel de «probleme», ci de cîteva elemente de tradiţie şi de cîteva simboluri mai mult sau mai puţin arbitrare care au contribuit la expresia figurată a acestor probleme. Cartea ar trebui să se intituleze nu *Problemele principale*, ci *Elemente de stil în gnoză*” (*Urform und Fortbildungem des manichäischen Systems*, 1927, p. 100).

A treia etapă este marcată de opera lui Hans Jonas (1934), care propune o fenomenologie existenţială a gnozei pentru a descoperi „adevăratele" probleme pe care le menţionează Schaeder. Dar, după cum singur remarca în introducerea la *Gnosis und spätantiker Geist I*, niciodată nu poate fi depăşit cercul hermeneutic care te face să găseşti în gnoză exact ceea ce ai pus în ea : în cazul respectiv, existenţialismul primului Heidegger (*cf.* studiul meu *Gnosticismo*, pp. 33-50). Meritul lui Hans Jonas este acela de a fi iniţiat cercetarea invarianţilor şi de a fi căutat să definească gnosticismul şi tipurile de gnosticism după invarianţi.

Aceste trei direcţii de studiu au fost continuate, după descoperirea textelor de la Nag Hammadi, cu instrumente metodologice cîteodată mai subtile. Trebuie de asemenea să constatăm că formula lui Wilhelm Bousset, care este cea mai comodă, pare să domine astăzi din nou cercetările asupra gnosticismului. Sub indiferent ce pretext – studiul „motivelor" unui text luat integral sau parţial, al „contextului intelectual" în care s-ar găsi o expresie sau un motiv etc. –, regăsim de obicei acelaşi lexic lipsit de o gramatică a gnozei. Din fericire, lucrări solide încearcă însă şi să contureze această gramatică a gnozei care, ca şi în vremea lui Schaeder, încă lipseşte. Dinamica internă şi spectrul de acţiune ale gnosticismului formează obiectul cîtorva studii fundamentale care rup monotonia imensei bibliografii „normale", încă dominată de obsesia originii unor elemente disparate.

5. Analiza prin „invarianţi"

În perioada cînd Hans Jonas a început s-o aplice la studiul gnosticismului, analiza prin invarianţi era încă o noutate. În entuziasmul juneţei structuralismului, Claude Lévi-Strauss formula conceptul de „mitem", prin analogie cu „fonemul" descris de Roman Jakobson prin „trăsături distinctive" (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 233). Analogie care mai mult încurcă lucrurile, căci fonemul interesează ca invariant, pe cînd mitemul interesează tocmai prin capacitatea lui de a stabili variante : şi dacă se consideră toate aceste „mănunchiuri de relaţii" (*ib.*, p. 233) care sînt mitemele drept unităţi minimale ale mitului, asistăm la o proliferare lipsită de

măsură a sistemului primar al limbajului mitic. În loc să obţinem un număr restrîns de invarianţi – unităţi analoage fonemului –, ajungem la un număr foarte ridicat de variante. Lévi-Strauss şi-a rezervat privilegiul de a se contrazice sistematic : acest punct de plecare fals nu l-a împiedicat să întreprindă o analiză a *variantelor* mitului care n-are nimic de-a face cu fonologia. Alţii însă cu încercat într-adevăr să definească gnosticismul prin invarianţi, sau mai curînd printr-o serie de trăsături distinctive „atomizate”, în raport cu care gnosticismul, platonismul, iudaismul, creştinismul etc. ar fi un soi de „foneme” religioase. Această tentativă nu-i lipsită de măreţie, dar, din păcate, nu poate funcţiona decît pe entităţi cu mult mai restrînse decît o religie luată în întregul ei – de exemplu, pe anumite texte. Pentru că ceea ce am numit aici „spectrul de toleranţă” al gnosticismului este ceva extrem de elastic, astfel încît găsim într-un text gnostic o trăsătură distinctivă – anticosmismul, să spunem –, iar în altul, care nu-i mai puţin gnostic, trăsătura opusă (procosmismul).

Analiza prin „invarianţi” începută de Jonas a fost continuată de Carsten Colpe, H.M. Schenke şi Ugo Bianchi. Ar fi util să dăm aici o listă aproximativă a „trăsăturilor distinctive” care au servit la definirea gnosticismului în contrast cu alte religii ale epocii :

Dualism / Non-dualism (Jonas)

Dualism :

anticosmic/procosmic (Jonas, Bianchi)
radical/moderat (Jonas/Bianchi)
păcat antecedent/păcat originar (Bianchi)
salvator salvandus/salvator salvatus (Colpe)

Schemă verticală (Jonas)

Consubstanţialitate (Schenke).

(În ultimele două cazuri, este superfluu să indicăm termenii nemarcaţi.)

Acest pachet de trăsături opozabile ar permite în primul rînd să se facă distincţie între gnosticismul care este dualist şi iudaism sau creştinism, care nu sînt dualiste. Pe lîngă asta, Ugo Bianchi a propus introducerea unei distincţii suplimentare între concepţia unui *păcat antecedent* caracteristic dualismelor, deci şi gnosticismului, şi cea a *păcatului originar*, proprie iudaismului şi creştinismului. (În realitate, încă din cartea sa de tinereţe, *Augustin und das paulinische*

Freiheitproblem, pp. 80-9, Hans Jonas demonstrase că o astfel de distincţie nu se susţine şi că păcatul, în concepţia creştină formulată de Augustin, este *corporativ* : pentru genul uman, „păcatul originar" este un „păcat antecedent".)

Aşadar, ar rămîne platonismul, care este dualist şi cu care gnosticismul împarte trăsăturile distinctive ale schemei verticale de desfăşurare a fiinţei şi ale consubstanţialităţii între lumea noetică şi partea superioară a sufletului uman. Distincţia dualism anticosmic/procosmic ajută la separarea gnosticismului (anticosmic) de platonism (procosmic). Distincţia *salvator salvandus/salvatus* nu foloseşte decît la demonstrarea greşelilor făcute de *religionsgeschichtliche Schule*. Cea dintre dualismul radical şi dualismul moderat permite să se diferenţieze, în interiorul gnosticismului, maniheismul (radical) de sistemele „temperate".

Dezavantajul patent al acestui edificiu laborios construit este că procedează prin inferenţă incompletă : într-adevăr, îndată ce un text gnostic n-ar mai fi „anticosmic" (ceea ce se întîmplă adesea), ar trebui sau să fie îndepărtat, sau să se dea o explicaţie (sociologică) a ceea ce-l constituie ca excepţie, sau să se reconsidere în întregime sistemul de opoziţii. Se înţelege lesne că partizanii „invarianţilor" vor opta pentru primele două soluţii, în timp ce adversarii lor vor trage concluzia non-validităţii sistemului.

Alte trăsături distinctive propuse de Ugo Bianchi pentru „dualismele Occidentului" – anticosmism, antisomatism, encratism, docetism, metensomatoză, uneori vegetarianism – vor fi analizate una cîte una în cursul lucrării de faţă (*cf. infra*, cap. V 19). Simpla inducţie dezminte existenţa acestor trăsături în fiecare mărturie gnostică ; gama soluţiilor gnostice referitoare la atitudinea faţă de lume, corp, procreaţie, asceză, reîncarnare, întruparea şi patimile lui Cristos etc. este foarte variată. Deducţia bazată pe inferenţa incompletă nu ajunge spre a ne convinge că sistemele gnostice *ar trebui* să fie toate anticosmice, encratice, docetiste etc., chiar dacă nu sînt.

Analiza prin invarianţi a marcat desigur o etapă necesară şi importantă a cercetărilor asupra gnosticismului. Dacă funcţionează perfect pentru definirea unui text individual şi chiar a unei clase de texte, ea nu-i însă suficientă pentru descrierea întregului spectru de opţiuni prezente în gnosticism.

6. Analiza prin „pachete de opoziţii”

Analiza prin „pachete de opoziţii” se aplică la variantele miturilor gnostice, a căror diversitate este concepută ca rezultatul unei concretizări a posibilităţilor logice conţinute în fiecare secvenţă din fiecare versiune individuală a unui mit. În loc să stabilească „invarianţii” ideali, ea se străduieşte să definească spectrul sau raza de acţiune a gnosticismului prin cantitatea de opţiuni logice realizate *in concreto* în textele gnostice. Spre deosebire de cercetarea care doreşte ca opţiunea „anticosmică” să fie prezentă în toate textele gnostice fără excepţie, ea constată că există texte unde această opţiune se realizează, şi altele în care este activată tocmai o posibilitate contrară – sau una contradictorie. Cîmpul de acţiune sau „spectrul de toleranţă” al gnosticismului nu se reduce la opţiunea de „anticosmism”, ci cuprinde o întreagă gamă, mergînd de la „anticosmism” la „procosmism” (*cf. infra*, cap. V 19).

Această analiză încearcă să pună în valoare şi altceva decît bogăţia sistemului. Ea încearcă să descopere *regulile simple de generare a sistemului*, acele postulate care formează un număr potenţial infinit de opţiuni, combinări şi redistribuiri de secvenţe.

O dată scoase la iveală miturile fundamentale ale gnosticismului, devine posibilă, în virtutea principiului de funcţionare a sistemului, descrierea principiului său generator. Dincolo de asta, discursul mitic îşi are regulile sale interne, iar structurile decelabile se integrează unei paradigme mai vaste, pe care o vom defini în termeni *istorico-religioşi* – şi nu filologici, istorici sau filozofici. Altfel spus, miturile gnostice aparţin unei *categorii* care nu poate fi determinată decît plecînd de la o cercetare comparată de istorie a religiilor.

În ciuda bogăţiei uimitoare a variantelor, miturile gnostice prezintă un principiu de generare foarte simplu. De aceea toate „dualismele Occidentului” au un aer de familie : sistemul lor general este pus în mişcare prin aceeaşi primă operaţie care constă în a aşeza două divinităţi în locul uneia. Iar o parte a sistemului se va continua mult dincolo de limitele cronologice ale „dualismelor Occidentului” : într-adevăr, ea subzistă încă în zilele noastre, manifestîndu-se în dezbaterile ştiinţifice şi filozofice (*cf. infra*, cap. XII).

7. Simon şi „protognosticii”

Una dintre falsele probleme cele mai persistente în cercetarea originilor gnosticismului se dovedeşte încercarea de a stabili dacă într-adevăr lui Simon, Magul din Samaria, îi revine paternitatea tuturor ereziilor (după cum spune celebra frază a lui Irineu din Lyon : *Simon autem Samaritanus ex quo universae haereses substituerunt* – Iren, I 23, 2). Un răspuns afirmativ la această întrebare ar implica ivirea întregului gnosticism din sistemul „primitiv” elaborat de Simon, ca un arbore întins în nenumărate ramificaţii. Într-o viziune mai puţin botanică a dinamicii istorice, ar trebui stabilit dacă într-adevăr putea Simon să pună în mişcare un mecanism exegetic apt să se reproducă în mii de forme diverse.

Ce arată „dosarul” lui Simon, la o rapidă examinare ? Să luăm în primul rînd textul original pe care i-l atribuie Ipolit (VI 9, 3-18, 7), *Apophasis Megale (Marea Revelaţie)*. Este vorba despre o scriere nedualistă, în care divinitatea supremă este văzută în acelaşi timp ca demiurg (bun) al cosmosului (14, 1-6). Pe lîngă asta, textul conţine o interpretare alegorică a Pentateucului, fără nici o urmă de antiiudaism. Or, ereziologii care fac din Simon un gnostic insistă asupra faptului că el atribuie Legea despotismului îngerilor celeşti, care guvernează prost lumea. Este evident că autorul lui *Apophasis* nu se identifică ereziarhului descris de creştini. Sînt posibile patru ipoteze logice : *Apophasis* nu este adevărata mărturie a doctrinei lui Simon (+/–) ; ca părinte al gnosticismului, Simon nu putea să scrie *Apophasis* (–/+) ; Simon nu este nici gnostic, nici autorul lui *Apophasis* (–/–) ; Simon a suferit o schimbare care l-a dus de la *Apophasis* la gnosticism sau viceversa (+/+). Savanţii din toate epocile au exploatat toate aceste ipoteze ; şi este greu de crezut să se găsească vreodată vreo ieşire din această încercuire logică cu probabilităţi egal distribuite. Numai o decizie perfect arbitrară a subiectului cunoscător îi va pemite să dea preferinţă uneia din cele patru ipoteze. Dacă se alege criteriul falsificării ca esenţial în construirea unei teorii ştiinţifice, e limpede că nici una dintre ipoteze nu se susţine, nefiind falsificabilă. Dar, de vreme ce falsificabilitatea nu-i universal acceptată întru validarea unei teorii, să ne mărginim la

această observaţie : ne aflăm în faţa unei situaţii logice elementare de permutare a unei alternative simple, ceea ce ne dă în mod automat patru opţiuni : +/–, –/+, –/–, +/+. După datele de care dispunem, este iluzoriu să credem într-o soluţie „obiectivă” a problemei : *toate* cele patru ipoteze sînt deopotrivă „adevărate” sau „false”. O dată ce, cu greutate, cercetarea a ajuns să completeze cele patru poziţii posibile, este inutil să reproducem la nesfîrşit aceleaşi demonstraţii : simonismul este un caz caracteristic de *problemă insolubilă*.

Să luăm drept exemplu studiile recente. J.M.A. Salles-Dabadie (1969) oscilează, dacă nu ne înşelăm, între ipoteza 1 (+/–) şi ipoteza 4 (+/+), dar aceasta din pură distracţie : căci ignoră, deliberat sau nu, contradicţiile dintre informaţiile ereziologilor şi *Apophasis*. Aceasta este, pentru el, o operă simoniană autentică, anterioară gnosticismului. Ea suferă influenţa stoicismului, a platonismului, a hermetismului şi a lui Filon din Alexandria.

În ceea ce priveşte „dosarul gnostic” al lui Simon, mărturia cea mai importantă rămîne aceea a lui Irineu (I 23), sursă principală a ereziologilor mai tîrzii, alături poate de o lucrare pierdută a lui Ipolit (v. *Referinţe*). Irineu nu-i atribuie lui Simon ideea unui demiurg rău al cosmosului. Lumea a fost făcută de îngeri şi de puteri derivate din Ennoia, Gîndirea tatălui primordial. Îngerii îşi dispută puterea (*unusquique eorum concupiscere principatum*), de aceea lumea este prost guvernată (*cum enim male moderarentur angeli mundum* : 23, 3-4). Ei o prind şi o ţin prizonieră pe propria lor Mamă, „din invidie, nevrînd să fie consideraţi ca produsul altcuiva” (*quoniam nollent progenius alterius cuiusdam putari esse*). O împiedică să se întoarcă în cer, la Tatăl, şi chiar reuşesc s-o încarcereze într-un corp omenesc (*in corpore humano includeretur*). Mama celestă transmigrează dintr-un corp de femeie într-altul : este frumoasa Elena din Troia şi, pînă la sfîrşit, ajunge într-un bordel. Simon este Tatăl însuşi, Marea Putere, şi vine s-o răscumpere. Povestea prostituatei răscumpărate nu este neapărat o alegorie. Un anumit vechi esoterism pitagoreic, care urmărea să stabilească identitatea lui Pitagora de-a lungul încarnărilor sale succesive, pretindea că penultima lui ensomatoză se petrecuse în corpul frumoasei prostituate Alco (*cf.* studiul meu *Expériences*).

Simon şi tovarăşa lui Elena-Ennoia au puterea de a-l elibera pe om de tirania îngerilor, care au fixat Legea. Or, Legea este arbitrară şi n-a făcut decît să reducă omenirea la sclavie. Lumea va fi distrusă şi adepţii lui Simon vor obţine eliberarea (23, 3). Pe lîngă acest scenariu care, în mod vizibil, nu-i prin nimic creştin, Irineu (23, 9-10) îl asimilează pe Simon lui Isus Cristos conform unei interpertări numite încă, în mod obişnuit, „docetistă" (Cristos nu a suferit *în mod real*).

Desfăşurarea „romanului lui Simon" în *Omiliile* şi *Recunoaşterile* pseudoclementine nu ne interesează aici. Să adăugăm că aceste două scrieri (*Hom*. II 22, 5-7 ; *Rec*. I 54, 4), ca şi cele ale ereziologilor mai tîrzii (Hipp. VI 19-20 ; Filastru 29 ; Ps.-Tert. 1 ; Ep. *Pan*. 21, 1-4), coroborează informaţiile lui Irineu asupra lui Simon, considerat primul gnostic.

Cei mai mulţi dintre cercetătorii care s-au ocupat în ultimul timp de Simon au optat pentru ipoteza negativă (–/–) ; Simon n-ar fi nici gnostic, nici autorul scrierii *Apophasis*. Astfel, pentru Karlmann Beyschalg (1974), *Apophasis* pare să nu aibă nici o legătură cu Simon : ea reprezintă un produs al tradiţiilor platoniciene din primele două secole (p. 47). Iar doctrina originală a lui Simon nu era nici ea gnostică. Situaţia ultimelor texte asupra lui Simon reflectă tendinţa ereziologilor creştini de a-l gnosticiza, proiectînd asupra unui mit originar trăsăturile gnosticismului creştin tardiv (pp. 93-152).

Cu puţine diferenţe, Gerd Lüdemann (1975) are aceeaşi părere : Irineu ar transpune asupra lui Simon nişte informaţii privitoare la Basilide şi la carpocraţieni (pp. 85-6).

Simone Pétrement (1984) se alătură tezei lui Beyschlag, accentuînd încă mai mult asupra originii creştine a sistemului atribuit lui Simon (pp. 325-42).

Jarl E. Fossum (1985), reluînd în manieră critică o direcţie inaugurată de G. Widengren (pp. 162 sq.), îl aşază pe Simon aproape exclusiv în linia tradiţiilor samaritene. Pentru Fossum, samaritenii Simon şi Menandru şi evreul Cerint sînt „protognostici" (p. 337, n. 216) : este o variantă a ipotezei 1 (+/–).

Irineu face din Menandru succesorul direct al lui Simon (I 23, 5). Îi atribuie cunoaşterea unor mijloace magice menite a le asigura discipolilor săi victoria asupra îngerilor creatori ai lumii şi

imortalitatea (cu ajutorul botezului). *Omiliile* pseudoclementine (18, 12) îi atribuie lui Simon ideea că Marea Putere a trimis doi îngeri, unul pentru a crea lumea, celălalt pentru a promulga Legea ; într-un pasaj din *Recunoaşteri* (2, 57), creatorul lumii se dă el însuşi drept Dumnezeu. Fossum atestă existenţa în iudaism a primei doctrine şi crede că cei doi îngeri sînt Gabriel (creatorul lumii) şi Mihail (transmiţător al Legii ; pp. 257 sq.). Oricum ar sta lucrurile, doctrina lui Menandru nu trebuie să fi deviat prea mult de la cea a predecesorului său : îngerii creaseră lumea şi, dintr-un motiv imprecis, au devenit în urmă persecutori ai rasei omeneşti. Se considera că aleşii trebuiau să-şi găsească mijloacele pentru a scăpa de tirania lor.

După Irineu (I 24, 1-2), succesorul lui Menandru a fost un anume Saturnin (sau Satornil), care susţinea că lumea a fost creată de *şapte* îngeri, printre care şi Dumnezeul evreilor (Filastru 16, 2 sq. ; Ps.-Tert. 214, 6-9 ; Ep. 87, 248, 1 sq.). Îngerii, imitînd o imagine luminoasă a Tatălui, ar fi creat omul. Acesta se zbătea ca un vierme, fără a izbuti să se ţină pe picioare. Tatăl i-a trimis o scînteie de viaţă, ca să-i dea putere şi să-l însufleţească. „Scînteia va fi salvată (după moarte), în rest omul va pieri” (*scintillam salvam esse, cetera hominis perire* : Ps.-Tert. 214, 12 sq.). Avem aici *in nuce* mitul antropogonic răspîndit în numeroase texte gnostice.

Este evident că, atîta vreme cît nu renunţăm la ideea de a-l găsi pe „primul gnostic”, îndepărtîndu-l pe Simon vom da peste Menandru şi îndepărtîndu-l pe acesta vom ajunge la Saturnin. Deoarece ipoteza autenticităţii informaţiilor despre Saturnin nu este mai puţin „adevărată” decît contrariul ei, am putea înainta către sisteme precum acela al ofiţilor lui Irineu (I 30) sau acela din *Apocriful lui Ioan*. În comparaţie cu acestea, mărturiile despre „protognostici” prezintă specificul de a vorbi despre divinitatea evreilor ca despre unul dintre îngeri, fără a-i atribui puteri demiurgice deosebite. De vreme ce nu foloseşte la nimic să-i răpim lui Simon aureola de Părinte al ereziei, e tot atît de nimerit să evităm această problemă vădit insolubilă. Simon va fi considerat primul ereziarh atîta vreme cît nici una dintre ipotezele privind rolul său nu va putea fi categoric infirmată.

Referinţe bibliografice

Bibliografii

La ora actuală, instrumentul de lucru indispensabil unei vederi de ansamblu asupra bibliografiilor, ediţiilor şi traducerilor de texte gnostice şi literatură secundară este cartea lui Michel Tardieu şi Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I : Histoire du mot «gnostique». Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945* („Initiations au christianisme ancien"), Éditions du Cerf/Éditions du CNRS, Paris, 1986, 152 pp.

Există trei bibliografii recente ale gnosticismului, primele două mai specifice :

1) D.M. Scholer, „Nag Hammadi Bibliography 1948-1969" (NH Studies 1), E.J. Brill, Leiden, 1971, 201 pp., cu suplimente anuale (*Bibliographia gnostica : Supplementum*), în *Novum Testamentum*, începînd din 1971 ;
2) „Studi copti". Rassegna a cura di Tito Orlandi e di Giancarlo Mantovani (per la sezione „Gnosticismo"), în *Vetera Christianorum*, începînd din 1978 ;
3) bibliografia furnizată de *L'Année Philologique*.

Antologii de texte

Textele de la Nag Hammadi sînt disponibile în traducere engleză : *The Nag Hammadi Library in English*. Translated into English under the Editorship of James M. Robinson, E.J. Brill, Leiden, 1977, 493 pp.

Cea mai completă culegere de texte ereziologice despre gnosticism este aceea a lui Werner Foerster (cu colaborarea lui Ernst Haenchen şi a lui Martin Krause), *Die Gnosis I : Zeugnisse der Kirchenväter*, Artemis, Zürich-Stuttgart, 1969, 488 pp.

Antologia lui Kurt Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus* („Wege der Forschung", 262), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, 862 pp., conţine studii adesea importante pentru istoriografia subiectului, dar selecţionate uneori după criterii foarte personale.

Ediţii şi traduceri de texte

Există o ediţie în facsimil a celor 13 codice de la Nag Hammadi, urmată (în cronologia editării) de o „Introducere" ; ea este publicată de Brill, la Leiden, sub auspiciile Departamentului de Antichităţi ale Egiptului :

Introduction, 1984, 133 pp.
Codex I, 1977, 144 pp.
Codex II, 1974, 160 pp.

Codex III, 1976, 144 pp.
Codex IV, 1975, 96 pp.
Codex V, 1975, 96 pp.
Codex VI, 1972, 84 pp.
Codex VII, 1972, 136 pp.
Codex VIII, 1976, 152 pp.
Codices IX and X, 1977, 144 pp.
Codices XI, XII and XIII, 1973, 80 pp.
Cartonnage, 1979, 72 pp.

Texte răzleţe (a se consulta Lista de abrevieri care deschide acest volum) :

BG : Till : *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, ediţie, traducere şi introducere de Walter C. Till (Tu 60 – V.R. 5), Akademie Vg., Berlin, 1955, 328 pp.

T : *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, par Michel Tardieu, Éditions du Cerf, Paris, 1984, 518 pp. (traducere şi comentariu ; conţine în paralel toate cele patru versiuni ale AJ).

PS, 2J : S.-T. : *Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band : Die Pistis Sophia. Die Beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, editate de Carl Schmidt, a doua ediţie revăzută de Walter Till, Akademie Vg., Berlin, 1954, 424 pp.

M. : *Pistis Sophia*. Text edited by Carl Schmidt, translation and notes by Violet Macdermot (NHS IX), Brill, Leiden, 1978, 806 pp.

The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex. Text edited by Carl Schmidt, translation and notes by Violet Macdermot (NHS XIII), E.J. Brill, Leiden, 1978, 345 pp.

Nag Hammadi (această listă se limitează la ediţiile şi traducerile textelor citate în studiul nostru) :

- I Ev Ver : *Euangelium Veritatis*. Codex Jung f. VIIIv-XVIv (pp. 16-32)/ f. XIXr-XXIIr (pp. 37-43) ediderunt Michel Malinine... Henri-Charles Puech... Gilles Quispel. Rascher Vg., Zürich, 1956, 127 pp. + 24 facs. ;
- R : *De Ressurectione (Epistula ad Rheginum)*. Codex Jung f. XXIIr--XXVv (pp. 43-50) ediderunt Michel Malinine... Henri-Charles Puech... Gilles Quispel... Walter Till, adiuuantibus Rev. R. McL. Wilson, Jan Zandee, Rascher, Zürich-Stuttgart, 1963, 72 pp + 8 facs. ;
- *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), I : Introduction, texts and translation ; II : Notes*, Ed. H.W. Attridge (NHS 22), E.J. Brill, Leiden, 1985.

II AJ : *Apocryphon Johannis*. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II, with Translation, Introduction and

Commentary by Søren Giversen (Acta Theol. Danica, 5), Prostant Apud Munksgaard, Copenhagen, 1963, 294 pp. (v. şi BG).

HE: *L'Hypostase des Archontes*. Traité gnostique sur l'origine de l'Homme, du Monde et des Archontes, éd. et trad. Bernard Barc, suivi de *Noréa* (IX 2), éd. et trad. Michel Roberge (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 5), Université Laval/Peeters, Québec-Louvain, 1980, 176 pp.

Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926 (1) and P. Oxy, 1, 654, 655, 2 vol., Ed. by Bentley Layton (NHS 20-21), E.J. Brill, Leiden, în pregătire [1989 – n.ed.].

L'Exégèse de l'âme, introd., trad. şi com. de Maddalena Scopello, E.J. Brill, Leiden, 1985 (NHS 25), 206 pp.

EA: *L'Exégèse de l'âme*, éd. de Jean-Marie Sevrin (BCNH 9), Québec-Louvain, 1983, 142 pp.

III-IV: EE: *The Gospel of the Egyptians. The Holy Book of the Great Invisible Spirit, from Codices III, 2 and IV, 2 of the Nag Hammadi Library*. Eds. A. Böhlig, F. Wisse and P. Labib (NHS 4), E.J. Brill, Leiden, 1975, 234 pp.

DS: *Nag Hammadi Codex III, 5 The Dialogue of the Savior*, Ed. by S. Emmel (NHS 26), E.J. Brill, Leiden, 1984, 127 pp.

V ApAd: *L'Apocalypse d'Adam*, éd. de Françoise Morard (BCNH 15), Québec-Louvain, 1985, 160 pp.

VI AA: *L'Authentikos Logos*, éd. de Jacques É. Ménard (BCNH 2), Québec-Louvain, 1977, 80 pp.

Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, Ed. by D.M. Parrott (NHS 11), 1979, 353 pp.

Scrieri hermetice: Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*. Les textes hermétiques de Nag-Hammadi et leurs parallèles grecs et latins. Tome I (BCNH 3), 1978, 171 pp. Tome II (BCNH 7), 1982, 566 pp.

VII ST: *Le Deuxième Traité du Grand Seth*, éd. Louis Painchaud (BCNH 6), 1982, 166 pp.

TSS: *Les Trois Stèles de Seth, Hymne gnostique à la Triade*, éd. de Paule Claude (BCNH 8), 1983, 130 pp.

VIII Ep Pt: *La lettre de Pierre à Philippe*, éd. de Jacques É. Ménard (BCNH 1), 1978, 62 pp.

XIII P: *La Prôtennoia Trimorphe*, éd. de Yvonne Janssens (BCNH 4), 1978, 172 pp.

Pentru alte ediţii şi traduceri şi pentru o descriere completă a bibliotecii copte de la Nag Hammadi, v. Carsten Colpe, *Heidnische, jüdische und*

christiliche überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi I-X, în *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 15-25/1972-1982.

R. van den Broek, „The Present State of Gnostic Studies”, în *Virgiliae Christianae* 37 (1983), pp. 41-71.

Culegeri de studii

(Studiile consacrate unor teme anume vor fi citate în funcţie de paragrafele textului.)

Essays on the Nag Hammadi Texts, in Honour of Alexander Böhlig (NHS 3), 1972, 175 pp.

Ugo Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism* (1976), E.J. Brill, Leiden, 1970, 804 pp.

Essays on the NH Texts, in Honor of Pahor Labib (NHS 6), 1975, 315 pp.

Les textes de NH. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 oct., 1974), éd. par J.-É. Ménard (NHS 7), E.J. Brill, Leiden, 1975, 203 pp.

Gnosis and Gnosticism, Papers read at the VIIth International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept. 1975). Ed. by M. Krause (NHS 8), 1977, 233 pp.

Nag Hammadi and Gnosis, Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, Dec. 1976), Ed. by R. McL. Wilson (NHS 14), 1978, 178 pp.

Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept. 1979), ed. by M. Krause (NHS 17), 1981, 153 pp.

The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 1978, I : The School of Valentinus ; II : Sethian Gnosticism, E.J. Brill, Leiden, 1980-81, 882 pp.

Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday, ed. by R. van den Broek and M.J. Vermaseren (EPRO 91), E.J. Brill, Leiden, 1981, 622 pp.

Gnosticisme et Monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (mars 1980), éd. par Julien Ries avec la collaboration de Yvonne Janssens et de Jean-Marie Sevrin, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1982, 501 pp.

Colloque International sur les Textes de NH (Québec, août 1978) (BCNH 1), 1981, 462 pp.

Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. In Verbindung mit Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson u. Geo Widengren hrg. von Barbara Aland, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.

Studii generale despre gnosticism

Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907, 398 pp.

Hans Leisegang, *Die Gnosis*, Kröner, Stuttgart, 1924 ; tr.fr. de Jean Grouillard, Payot, Paris, 1951, 262 pp.

Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo Vg., Zürich, 1951, 94 pp.

Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon, Boston, 1958, 1965^2 ; ed. fr. *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, tr. de l'anglais par Louis Évrard, Flammarion, Paris, 1978, 506 pp. (Despre interpretarea lui H. Jonas, v. şi volumul meu *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, L'„Erma" di Bretschneider, Roma, 1985.)

Jean Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Plon, Paris, 1958.

R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia U.P.-Oxford U.P., New York-London, 1959, 227 pp.

Gilles Quispel, *Gnostic Studies I-II*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Institut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974-1975, 239 + 307 pp.

Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose I : La Gnose et le Temps*, Gallimard, Paris, 1978, 301 pp.

Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979, 182 pp.

Giovanni Filoramo, *L'Attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari, 1983, 322 pp.

Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Éditions du Cerf, Paris, 1984, 698 pp.

Pentru o istorie a studiilor despre gnosticism, v. cartea mea *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age*, Payot, Paris, 1984, 217 pp.

1. Despre astrologie în epoca ce ne interesează, v. A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, E. Leroux, Paris, 1899, 658 pp.

4. Despre istoria cercetărilor întreprinse de *religionsgeschichtlich Schule*, *cf.* cartea noastră *Psychanodia I ; A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul ant its Relevance* (EPRO 99), E.J. Brill, Leiden, 1983, pp. 16-31.

H.H. Schaeder şi-a formulat critica la cartea lui Bousset (*cf. supra*), în „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems", în *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1927, pp. 65-157.

Pentru bibliografia privindu-l pe Hans Jonas, *cf.* cartea mea *Gnosticismo*, p. 155.

5. Conceptul de „mitem”, prin analogie cu „fonemul” din lingvistică, a fost propus de Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, 452 pp.

Un rezumat şi bibliografia asupra utilizării invarianţilor în studiul gnosticismului se află în *Gnosticismo*, pp. 99 sq.

Despre concepţia corporativă a păcatului la Augustin, v. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (1930), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965, 114 pp.

7. Despre simonism, discuţiile recente sînt concentrate în următoarele lucrări :

J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage I : L'„Apophasis Megalè”*, J. Gabalda, Paris, 1969, 150 pp.

Karlmann Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16), Mohr (Siebeck), Tübingen, 1974, 249 pp.

Gerd Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Göttingen Theologische Arbeiten, 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975, 156 pp.

Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord, Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Mohr (Siebeck), Tübingen, 1985, 378 pp.

De acelaşi autor, v. „Gen. 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, în *Journal for the Study of Judaism* XVI, 1985, pp. 202-39 ; şi „The Origin of the Gnostic Concept of the Demiurge”, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61, 1985, pp. 142-52.

Capitolul IV

Înţelepciunea căzută

Două mituri îmbracă o importanţă majoră în gnosticism : mitul Mamei, care-l introduce pe cel al Demiurgului ignorant şi lăudăros. În general, Mama este Înţelepciunea celestă (Sophia), ipostaza ei cea mai frecventă fiind una de decădere – trecătoare însă. Căci, pe lîngă textele care fac din Sophia o entitate căzută, există şi cîteva care o prezintă ca pe eonul suprem al unui Părinte insondabil. În sfîrşit, ca excepţie, un text valentinian tardiv pune în locul Sophiei o entitate masculină, Logosul.

1. Greşeala Sophiei

Numele Sophiei nu este menţionat de ereziologi în legătură cu Simon Magul, dar o formă primitivă a mitului, prezentată de Irineu, îl are pe Simon drept erou (I 23, 2 ; *cf. supra*).

Conform surselor ereziologice, mitul Sophiei, ocupînd un loc de prim rang la valentinieni, se regăseşte la barbelognostici (I 29, 4) şi la ofiţii lui Irineu (I 30, 3-4), în timp ce *Cartea lui Baruh* a gnosticului Iustin oferă o variantă independentă (Hipp. V 26, 19-21).

S-a observat de multă vreme că rezumatul făcut de Irineu doctrinei barbelognosticilor are la bază o parte din AJ (Giversen, p. 284). Sophia, numită Prounikos, nume care se traduce cel mai bine prin „Lasciva" sau „Nesăţioasa", emană de la primul înger al Tatălui. Pentru că nu are soţ, îşi caută unul în zonele inferioare ale cosmosului (*ad inferiores partes*), acţiune a cărei ilegalitate (*sine bona voluntate patris*) o îndurerează şi o copleşeşte în asemenea măsură, încît un avorton, Primul Arhonte (Proarchon) – ce se va dovedi

ignorant şi îndrăzneţ (*in quo erat ignorantia et audacia*) – se desprinde de ea. Arhontele construieşte un firmament în părţile inferioare ale cosmosului şi începe să producă – puteri, îngeri, ceruri „şi toate cele pămînteşti” (*et terrena omnia*). Îngrozită de a fi creat un astfel de fiu, Sophia se refugiază în Ogdoadă.

În doctrina atribuită de Irineu ofiţilor *et alii*, Sophia este „o putere din (de) stînga” a cărei existenţă decurge dintr-un accident petrecut în regiunile de sus ale pleromei. Într-adevăr, Mama celor Vii, eonul al treilea, nu reuşeşte să conţină întreaga masă de Lumină fecundantă provenită de la Tatăl universal şi de la Fiul lui (I 30, 1-2). O parte din această sămînţă luminoasă se prelinge din şoldul stîng al Mamei – şi astfel apare Sophia, numită şi Stînga, Prounikos sau Mascul-Femelă. Sophia pogoară asupra apelor nemişcate, le agită şi-şi face din ele un corp apos – adică material –, care o îngreunează pe urmă într-atît încît nu se mai poate desprinde de el. Forţîndu-se să se ridice din nou spre înălţimile pleromei, Sophia se desfăşoară ca un acoperămînt, alcătuind din corpul ei cerul vizibil. O vreme rămîne sub cer, într-un tîrziu izbuteşte să-şi lepede însă corpul material, numit Femeie, şi să evadeze deasupra cerului. Un fiu al ei, Ialdabaoth, generează şase arhonţi (I 30, 3-5), formînd împreună cu ei Hebdomada planetară (30, 9). Sophia vine mereu în ajutorul speciei umane, împotriva Seniorilor cosmosului, pe care nu scapă nici o ocazie de a-i trage pe sfoară (30, 6. 7. 9. 10). Nefiind totuşi în stare să pună capăt singură tiraniei lui Ialdabaoth, cere ajutor de la Mama celor Vii şi aceasta îl trimite pe Cristos, fratele „din dreapta” al Sophiei, care-i devine *syzygos* şi asigură mîntuirea umanităţii ca Isus Cristos (30, 12-13).

Mitul consecinţelor fatale atrase de nefericirea unui personaj feminin este prezent, într-o versiune independentă, în rezumatul făcut de Ipolit (V 24, 2-27, 5) *Cărţii lui Baruh* a gnosticului Iustin. Trei principii, două masculine şi unul feminin, sînt puse aici la originea tuturor lucrurilor : Binele (*agathós*), atotştiutor ; Elohim, Tatăl-demiurg, invizibil şi necunoscut, nu însă şi atotştiutor ; şi ambigua Eden-Israel, înzestrată cu două minţi şi două trupuri, „fată pînă la mijloc şi mai jos şarpe” (25, 1). Elohim şi Eden, împinşi de dorinţă unul către celălalt, se unesc şi nasc două dodecade de îngeri, una aparţinînd Tatălui şi cealaltă Mamei. Îngerii sînt Arborii

Paradisului : Arborele Vieţii este al treilea înger al Tatălui, Baruh, iar Arborele Ştiinţei este al treilea înger al lui Eden, Şarpele Naas (ebr. NHS). În rezumatul făcut de Ipolit (25, 7-9), episodul creaţiei perechii umane primordiale, ale cărei două jumătăţi sînt plămădite de îngerii Tatălui în jurul sufletului lui Eden şi al spiritului lui Elohim, precedă creaţia lumii (25, 11-13), condusă de îngerii lui Eden, orînduiţi în patru clase care poartă numele celor patru fluvii biblice (*Gen.* 2, 10-14) : Fison, Gihon, Tigru şi Eufrat. Îngerii guvernează lumea rînd pe rînd, iar grupul Fison este răspunzător îndeosebi de foamete şi de alte nenorociri care se abat în locurile peste care domneşte ; ceilalţi au şi ei o parte de vină în „potopul de rele ce bîntuie fără răgaz lumea, prin voia lui Eden" (25, 13). Această „calamitate fatală" îşi are pricina în acţiunile lui Elohim ; el, luîndu-şi îngerii, s-a înălţat în tăriile cerului şi a părăsit-o jos pe Eden, „care este pămîntul" (25, 14). El a intrat singur pe o poartă în domeniul Binelui şi a fost aşezat la dreapta acestuia. Văzînd cît de imperfectă este lumea creată de el, Elohim i-a spus Binelui că ar vrea s-o distrugă, dar Binele s-a opus şi astfel lumea a fost lăsată numai pe seama lui Eden.

Pentru Eden, retragerea lui Elohim înseamnă abandon şi ruptură. Mai întîi, ea încearcă să-l readucă la sine punîndu-şi veşminte şi podoabe atrăgătoare, dar cum el nu coboară, Eden îşi răzbună umilinţa asupra umanităţii, provocînd, cu ajutorul îngerului Babel--Afrodita, adultere şi despărţiri între oameni, în scopul de a chinui pneuma lui Elohim rămasă printre pămînteni şi de a-l îndurera prin experienţa traumatică pe care ea însăşi o suferise. Puterile malefice ale lui Naas devin tot mai mari. Ca să-i contracareze influenţa, Elohim îl trimite pe îngerul Baruh, care se înfăţişează printre îngerii lui Eden şi-l avertizează pe om să nu mănînce din Arborele Ştiinţei – acesta este Naas însuşi şi conţine nedreptatea, în timp ce restul îngerilor conţin doar pasiunile. Dar Naas o seduce pe Eva şi păcătuieşte cu ea, apoi are un raport homosexual cu Adam : apar astfel acţiunile-prototip ale adulterului şi pederastiei (25, 23).

Baruh încearcă să se adreseze lui Moise şi profeţilor, Naas însă îi încurcă mesajele. Atunci Elohim hotărăşte să facă prozeliţi printre cei necircumcişi şi-l trimite pe Hercule la luptă împotriva celor doisprezece îngeri ai lui Eden : este explicaţia alegorică a muncilor

lui Hercule (25, 28). Dar tocmai cînd eroul părea să fi biruit, Omphale-Babel-Afrodita îi fură puterea şi face astfel zadarnice victoriile precedente. În sfîrşit, Baruh îşi găseşte un aliat de nădejde în Isus din Nazaret : acesta este singurul care nu se lasă sedus de Naas, iar Naas, ca răzbunare, îi va pune în cale răstignirea.

În formula lui „clasică”, mitul Sophiei este cel mai bine ilustrat prin variantele sale valentiniene (Iren. I 1, 1-8, 4 = Ep. *Pan.* 31 ; Hipp. V 29-36 ; *Fragmente din Theodot* la Clement din Alexandria).

După povestirea lui Irineu, Sophia este ultimul eon din Dodecadă. Avînd un soţ, Theletos, ea acţionează totuşi singură : de aceea păcatul şi *pătimirea* ei, aparent de natură erotică, sînt mai curînd rezultatul temerităţii personajului (I, 2, 2). Într-adevăr, pradă dorinţei de a-l cunoaşte pe Tatăl ascuns, Sophia încearcă să urce pînă la el, fiind însă oprită de Horos, Limita care separă eonii superiori de restul pleromei (de altfel, funcţia lui Horos este în altă parte aceea de a marca limita inferioară a pleromei). Intenţia (*enthúmêsis*) şi Patima Sophiei se transformă într-un mizerabil produs zămislit de ea fără nici un partener, întrupare care provoacă Necazul, Teama, Stupoarea şi Îndoiala Mamei fără voie. Această tetradă a relelor (a cărei identitate mai precisă pare să fie Ignoranţa, Durerea, Teama şi Stupoarea – 2, 3) se află la originea materiei. Prin intervenţia eonilor, Sophia este expurgată de Intenţie şi de Patimă. Cele din urmă rămîn în afara pleromei, în timp ce Sophia este primită printre semenii ei (2, 4). Sub numele de Ahamot, Intenţia-Patimă încearcă în van să ajungă în pleromă, după a cărei lumină va tînji mereu, nefiind lipsită de o anume „aromă de nemurire” (4, 1). Oprită de Limită, se întristează adînc şi cade pradă tetradei pasiunilor – Durere, Spaimă, Confuzie şi Ignoranţă ; pe lîngă acestea, acţiunea ei are totuşi şi o parte pozitivă : Conversiunea (*epistrophê*). Din Conversiune se nasc sufletul lumii şi sufletul demiurgului, în timp ce „toate celelalte provin din Teamă şi Durere. Cu adevărat, din lacrimile ei se trage substanţa umidă ; din rîsul ei, substanţa luminoasă ; din Durere şi Stupoare, elementele corporale ale lumii. Căci ea cîteodată plîngea şi se întrista, se spune, fiind părăsită, singură în întuneric şi în vid ; iar cîteodată, gîndindu-se la lumina care o părăsise, mai prindea putere şi rîdea, ca apoi să se întristeze din nou...” (4, 2 ; *cf.* 5, 4).

O altă versiune a mitului, de aparenţă mai crudă, ne-a fost transmisă de Ipolit (VI 30, 6 sq.). Sophia este cel mai tînăr eon (al douăzeci şi optulea) din pleromă. Ea se înalţă către Tatăl şi vede că acesta a zămislit de unul singur ; vrea să-l imite, neştiind că puterea ei este mult mai mică decît a Nenăscutului. De aceea, rezultatul imitaţiei este „o substanţă fără formă şi perfecţiune" (30, 8), un avorton (*éktrôma*) care provoacă deznădejdea Mamei şi a întregii plerome (31, 2). Eonul Limită-Cruce (*Horos-Stauros*), emis de Tatăl, îi interzice Sophiei accesul la pleromă (31, 6). Părăsită afară, Sophia cade pradă unei patimi împătrite : Teamă, Durere, Confuzie şi Rugă, aceasta din urmă pozitivă, echivalentă Conversiunii din textul lui Irineu. Un eon-Rod (*Karpos*), emis de întreaga pleromă, vine s-o elibereze pe Sophia de pasiuni, transformîndu-le în substanţe : Teama devine substanţă psihică (din care însuşi demiurgul se compune), Durerea – substanţă hylică sau materială, Confuzia – substanţă demonică şi, în sfîrşit, Ruga – substanţă psihică „din dreapta".

După G.C. Stead, care a studiat versiunile valentiniene ale mitului Sophiei, ele ar proveni din două surse, A şi B. Irineu preferă sursa A, utilizînd B doar în cîteva locuri (29, 2, 3) ; invers, la Ipolit (A : 22, 2 ; 29, 3 ; 30, 4 ; 31, 3). „În cele două versiuni, Sophia este neascultătoare şi acţionează prezumţios, fără partener ; în versiunea A, ea încearcă să pătrundă misterul care înconjoară puterea supremă, tentativă ce se dovedeşte aproape fatală ; în timp ce în versiunea B, încearcă să imite puterea creatoare a Tatălui, generînd de una singură, astfel încît produce o fiinţă neîmplinită. În versiunea A, protagonist al episodului următor este gîndul vinovat al Sophiei, acum îndepărtat de ea şi cvasi-personificat ; în versiunea B, este *éktrôma*, rodul Sophiei diform din cauză că-i fără tată" (Stead, p. 78). În fine, Stead mai observă că, în valentinism, există nu mai puţin de cinci concepţii diferite privitoare la Sophia : „1. Sophia ca soţie perfectă a lui Dumnezeu ; 2. Sophia – izvor esenţial al materiei, al răului şi al morţii ; 3. Sophia care cade şi părăseşte lumea celestă, dar este iertată şi reprimită în ea ; 4. Sophia care păcătuieşte şi este iertată, fără să părăsească pleroma ; 5. Sophia inferioară, rămasă în afara pleromei, iertată însă şi aşteptînd să fie reprimită" (Stead, p. 93).

Printre textele gnostice copte, două par cu deosebire importante în ceea ce priveşte mitul Sophiei : AJ şi PS. În AJ, Sophia este

vinovată pentru că *gîndeşte* fără partener şi gîndirea i se traduce într-o imagine, apoi într-o fiinţă teribilă, dragonul leontocefal Ialdabaoth (1157, 25-28, 7), mai-mare al Arhonţilor şi demiurg al lumii inferioare. Acţiunile necugetate ale acestuia produc deruta şi, pînă la urmă, pocăinţa Sophiei (II 61, 14).

Pocăinţa sau conversiunea (*metánoia*) Sophiei se află în centrul primelor două cărţi din PS, care dau o versiune *sui generis* a căderii. De la început, Pistis Sophia e instalată *în afara* pleromei alcătuite din douăzeci şi patru de emanaţii (*probolaī*) de Lumină, dar deasupra celor doisprezece eoni ai marelui tiran Adamas – cele douăsprezece semne ale zodiacului (PS 29 p. 25 S.-T.). Arhonţii nu sînt singurii care o urăsc : o invidiază mai cu seamă Authades-Trufaşul, o triplă putere (*tridynamos*) aflată în acelaşi eon. Pentru a o deposeda de Lumina ei, Authades emană o forţă leontocefală şi, din materia acesteia, trimite alte emanaţii materiale în diverse regiuni (*tópoi*) ale haosului (*cháos*). Privind în jos, Pistis Sophia vede lumina forţei leontocefale pe care o socoate drept un reprezentant strălucitor al pleromei. Fără să-i ceară voie partenerului ei, se avîntă în urmărirea acestei lumini înşelătoare, dorind să şi-o însuşească şi să se servească de ea drept vehicul pentru a urca în pleromă. Se întîmplă tocmai contrariul : leontocefalul înghite puterea luminoasă a Sophiei, eliminîndu-i apoi materia (*hyle*), care devine arhontele leontocefal Ialdabaoth, făcut din foc şi tenebre (PS 31, p. 28 S.-T.). Lipsită de Lumina ei, Pistis Sophia ajunge neputincioasă. De mai multe ori îşi exprimă căinţa şi cere ajutor de la pleromă. Într-un tîrziu, eonul Crist îi este trimis în sprijin.

În textele de la Nag Hammadi – cu excepţia lui AJ II –, greşeala Sophiei este descrisă în termeni mai curînd generici. În *Natura Puterilor* (II 94, 4-8), aflăm că „Sophia, cea numită Pistis, a vrut să creeze de una singură, fără pereche” (IX, V-VII p. 67 B). *Scrierea fără titlu* (II 100, 8) nu furnizează precizări suplimentare.

În *Al doilea tratat al Marelui Seth* (VII 2), Sophia este numită Tîrfă (50, 28), termen care trebuie pus în legătură cu caracteru-i „lasciv” (*prounikós*). Asta poate de altfel explica de ce biblioteca îngropată la Nag Hammadi conţine textul *Bronté* (*Tunet* : VI, 2), care nu pare să fie gnostic. Dar un cititor gnostic sau gnosticizant o recunoştea cu uşurinţă pe Sophia în această Bronte care spune despre

ea însăşi că este „prostituată şi sfîntă” în acelaşi timp (13, 19). *Al doilea tratat* nu oferă o explicaţie limpede a căderii Sophiei, mărginindu-se să menţioneze că ea a acţionat fără să consulte pleroma şi de aceea rodul ei este sortit pieirii (VII 50, 26 sq).

Asistînd la faptele Mîntuitorului, unii dintre arhonţi se lasă convinşi de Sophia să părăsească lumea inferioară a Cosmocratorului. Motivul arhonţilor pocăiţi este comun, dar textul nostru îi dă o variantă destul de interesantă : arhonţii sînt şi ei ignoranţi, crezînd că Sophia ar fi puterea supremă a pleromei (VII, 52, 34). Or, puterea supremă este masculină şi nu feminină, un Tată, nu o Mamă. Şi alte texte gnostice insistă pe supremaţia masculinului asupra femininului : „Feminitatea exista, dar nu era de la început” (1 Ap Jcc V 24, 29). *Scrisoarea lui Petru către Filip* (VIII 2) vorbeşte despre „nesupunerea şi uşurătatea” Sophiei, care vrea să creeze eoni fără porunca Tatălui (135, 12 sq.). Numărul mare al acestor mărturii ne arată clar că, în textele gnostice, Sophia este privită în primul rînd ca o *entitate căzută*, dincolo de variante şi de nuanţe.

2. *Sophia ca eon superior*

De altfel, această regulă nu pare să cunoască decît o singură excepţie netă : cea a tratatului *Înţelepciunea (Sophia) lui Isus Cristos* (BG 3 ; III 4), din care două versiuni de la Nag Hammadi (III 3 ; V 1) poartă titlul de *Eugnostos Preafericitul*. Aici, Sophia apare în mod exclusiv ca un eon superior, *syzygos* al Omului, primă emanaţie a Propatorului, Tatăl nepătruns. Printr-o interesantă motivare a „anarhismului” gnostic, sînt numiţi adepţi ai gnozei cei care nu-l invocă pe Tatăl-*archê* al universului, ci pe Tatăl Primordial, Propator, care este *anarchos*, fără început şi fără cauză (BG pp. 222-3 Till). Deşi textul *Înţelepciunii lui Isus* conţine mai multe aluzii la greşeala unei femei (*cf.* BG 118, 15-16 pp. 276-7 Till), aceasta este probabil Eva şi nu Sophia. Sophia, numită de asemenea *agápê* şi, în alt loc, Tăcere, este văzută pur şi simplu ca o Mamă universală, *prôtogenéteira* (BG p. 238 Till), care se multiplică pe măsură ce noi entităţi se desprind din ea, astfel încît în sfîrşit există opt Sophii,

orînduite în *syzygii* perfecte cu principii masculine (*cf.* studiul meu *Feminine*, p. 79).

Dacă *Înţelepciunea lui Isus* conţine o aluzie la demiurgul lăudăros, apariţia acestuia nu este totuşi pusă în legătură cu Sophia. În mod evident, autorii textului ţin să se distanţeze de gnosticii obişnuiţi.

În aceste tratate gnostice care se alătură tipului de sistem atribuit de către Ipolit sethienilor, Mama universală este o entitate androgină care se autofecundează : trebuie să ne-o reprezentăm cît mai concret posibil, ca pe o matrice înzestrată cu un falus (P XIII 45). Dacă *Protennoia Trimorphe* pare să aparţină tratatelor în care Protennoia-Barbelo este exclusiv un eon superior al pleromei, un alt text „sethian", *Parafraza lui Sem* (VII 1), vorbeşte despre o entitate manifest androgină, lipsită de soţ, capabilă să copuleze cu ea însăşi şi care-l zămisleşte astfel pe vîntul-demiurg, „posesor al puterii Focului, Întunericului şi Spiritului" (VII 21).

Textele gnostice în general abundă în exemple de entităţi feminine privite în acelaşi timp ca ipostaze importante ale pleromei şi ca principii inferioare care au pricinuit ceea ce Hans Jonas numeşte „devoluţia" Fiinţei, ducînd la apariţia lumii de jos. Distincţia este evidentă în *Prima Apocalipsă a lui Iacov* (V 3), unde Ahamot este entitatea inferioară şi ignorantă produsă de Sophia (VII 35), sau în *Evanghelia lui Filip* (II 3), unde Ehamot este Înţelepciunea, pe cînd Ehmot este numită „Înţelepciunea morţii" (II 60). În fine, regăsim o distincţie de acelaşi gen, de astă dată între Barbelo şi Sophia, în AJ (BG 27, 11-13 p. 94 Till), ca să nu mai menţionăm duplicările sistematice ale fiinţelor feminine ce caracterizează *Scrierea fără titlu* şi *Natura Puterilor* (v. *Feminine*, pp. 81-2).

3. Sophia înlocuită de Logos

Printre textele gnostice originale se află unul singur în care Sophia a fost înlocuită cu entitatea masculină Logos : *Tratatul tripartit* (I 5), scriere de o mare subtilitate, pusă mai întîi în legătură cu şcoala valentinianului Heracleon, ale cărui speculaţii asupra Logosului din *Evanghelia lui Ioan* au fost transmise de Origen (*in Joh*, II 14, 21).

Tentativa *Tratatului* este în egală măsură impunătoare şi disperată : el se apropie la maximum de doctrina Bisericii, fără a renunţa totuşi la miturile fundamentale ale gnosticismului, iar rezultatul seamănă atît de mult cu origenismul încît ne vine greu să situăm acest text înainte de Origen. Într-adevăr, pentru acesta *Intelectele* (*noî*) cad din cauza liberului lor arbitru (*autexoúsion* : Crouzel, pp. 47-8) ; la fel, Logosul din TT acţionează prin liber arbitru (I 75, 35) : *Tratatul* nu pare deci mai puţin creştin decît era Origen însuşi gnostic (*cf. Feminine*, pp. 82-3). „Logosul avea bune intenţii", ne asigură *Tratatul* (76, 3-4), dar, fiind „tînăr" (adică ultimul născut dintre eonii pleromei), era lipsit de experienţă. Oricum, nu-i defel potrivit să învinuim Logosul, deoarece lumea căreia el îi stă la origine „*era destinată să apară*" (77, 6 sq.) ! Astfel, folosind mitul gnostic al Sophiei, TT renunţă totuşi la supoziţia fundamentală a majorităţii doctrinelor gnostice, care afirmă că „lumea aceasta a apărut din eroare" (Ev Ph II 75, 3). Să urmărim subtilitatea argumentaţiei scriitorului valentinian : dacă Logosul eşuează în încercarea sa de „a pricepe ceea ce-i de neînţeles" la Tatăl, nu-i vina lui ; căci, pentru ca lumea inferioară să vină la fiinţă, eşecul era programat dinainte. Motivarea căderii reia tema binecunoscută a privirii aruncate în jos şi a îndoielii, care amîndouă produc Uitare şi Ignoranţă (77, 18 sq.).

J. Zandee a încercat să demonstreze că substituirea Sophiei prin Logos este perfect explicabilă plecînd de la dubla traducere grecească a cuvîntului ebraic HKMH : la Filon, de exemplu, cuvîntul este tradus atît prin Sophia, cît şi prin Logos. Pe de altă parte, G.C. Stead este convins că o ramură a valentinismului a suferit influenţa lui Filon (Stead, pp. 79-80). În acest caz totuşi credem că nu trebuie căutat atît de departe : Logosul din *Tratatul tripartit*, ca şi cel al lui Heracleon, este pur şi simplu Logosul *Evangheliei lui Ioan*. De altfel, intenţia autorului anonim al lui TT este o cît mai mare apropiere de Biserică. Pentru asta, el nu şovăie în faţa unei contradicţii asupra căreia s-au aplecat cele mai mari spirite creştine şi neoplatoniciene : dacă Logosul acţionează prin liber arbitru, atunci el este singurul răspunzător de existenţa lumii inferioare, care rămîne produsul defectuos şi arbitrar al căderii sale ; dacă, dimpotrivă, căderea Logosului era deja prevăzută şi programată de către Tatăl,

atunci lumea nu mai este o creaţie arbitrară, iar liberul arbitru al Logosului este serios pus sub semnul întrebării. Cum se poate ca o lume, bună şi rea în acelaşi timp, să fi fost creată prin liberul arbitru al unei entităţi, fără responsabilitatea superiorilor ei, care totuşi erau informaţi şi chiar dornici ca lumea să se manifeste ? Iată o situaţie juridică încîlcită pe care orice judecător imparţial o va rezolva atribuindu-le superiorilor respectivi responsabilitatea morală a creaţiei. Poziţia celor mai mulţi gnostici este, la rigoare, mai coerentă, ei presupunînd că lumea nu era destinată să existe, ci a fost produsă de greşeala Sophiei. Chiar în acest caz, avem motive să ne punem întrebări asupra omniscienţei şi omnipotenţei Tatălui nepătruns ; dar nu ne va fi greu să-l declarăm inocent în ce priveşte existenţa lumii.

4. Originea mitului

După *religionsgeschichtliche Schule* germană şi suedeză, reprezentată cel mai bine, în această situaţie, de Wilhelm Bousset, Sophia-Barbelo (nume pe care Bousset îl consideră o deformare de la *parthénos*, Zeiţa Fecioară) ar fi pur şi simplu pandantul gnostic al Marii Zeiţe din Orientul Apropiat, una şi aceeaşi sub multiplele-i manifestări : Ishtar, Atargatis, Cybele, Anaitis (Anahita) sau Astarteea (*Hauptprobleme*, p. 26). Bineînţeles, aceasta nu explică existenţa unei Sophii căzute, pusă de Bousset în legătură cu o doctrină astrologică babiloniană iranizată (*ib.*, p. 43).

După cel de-al doilea război mondial, predominantă devine teoria originilor iudaice ale Sophiei. Unul dintre pionierii acestei noi interpretări este Gilles Quispel, care demonstrează că Sophia gnostică, prezentă deja la Simon Magul sub numele de Ennoia, nu este alta decît entitatea HKMH (Înţelepciune), căreia i se atribuia, în Samaria, o putere cosmogonică (*Gnostic Studies* I, p. 163). În articolul său *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition* (1953), Quispel se străduieşte să reconstituie evoluţia mitului Sophiei plecînd de la o formă iudeo-gnostică „primitivă" : „Dumnezeu îi creează din Haos pe cei şapte arhonţi prin intermediul HKMH-ei sale, acea *humectatio luminis* sau rouă de lumină (Iren. I 30). HKMH îşi

trimite *eidôlon*-ul – imaginea sau umbra – peste apele primordiale ale lui *tôhûwa-bôhû* (*Gen.* 1, 2). După exemplul acestei imagini, arhonţii construiesc lumea şi corpul uman care se tîrăşte pe pămînt ca un vierme. HKMH îi acordă Spirit" (*ib.*, p. 178). Mai tîrziu, Sophia este înlocuită în funcţia ei cosmogonică de către un *anthropos*. Teodiceea gnostică, a cărei expresie o oferă mitul căderii Sophiei, este explicată de Quispel ca rezultatul unor speculaţii dualiste orfico-platoniciene (*ib.*, p. 191).

Teoria lui Quispel a fost continuată de Hans Martin Schenke, care atribuie pasajului 1, 26 din *Geneză*, privind crearea omului, un rol preponderent în apariţia mitului gnostic al Sophiei (Schenke, pp. 72 sq.), înlocuit ulterior prin mitul *anthropos*-ului (*ib.*, p. 32).

Un ultim inventar, punctual şi complet, al relaţiilor dintre Sophia gnostică şi HKMH-Înţelepciune conform surselor iudaice, i se datorează lui Georges W. MacRae, care întocmeşte o listă a analogiilor dintre cele două entităţi, cele mai importante fiind următoarele : caracterul lor de persoană, contactul intim cu divinitatea, şederea în zona norilor, identificarea cu Dumnezeu, rolul lor în comunicarea înţelepciunii şi a revelaţiilor către oameni, coborîrea în lumea terestră şi reurcarea către locuinţele celeste, rolul în crearea lui Adam, identificarea lor cu Viaţa sau Arborele Vieţii (MacRae, pp. 88-94). Totuşi, MacRae constată că sursele iudaice nu furnizează nici o paralelă la mitul căderii Sophiei, paralelă care ar trebui să reprezinte o reinterpretare gnostică a păcatului Evei (*ib.*, p. 99 ; Rudolph, pp. 227-8).

În concluzie : speculaţiile iudaice despre HKMH-Înţelepciune şi interpretările alegorice ale *Genezei* par să ofere o explicaţie satisfăcătoare privind originea Sophiei superioare gnostice şi originea puterii ei creatoare. Dar povestirea gnostică a căderii Sophiei nu este atestată în sursele iudaice (Rudolph, p. 228).

5. Interpretări ale mitului Sophiei

Fără să ştie că se mişca pe urmele unui personaj bizar numit Ottfried Eberz, Elaine H. Pagels a propus de curînd o interpretare feministă a mitului Sophiei.

În cartea sa *The Gnostic Gospels*, care a cunoscut un succes puţin comparabil cu cel repurtat de alte lucrări despre gnosticism, autoarea credea că poate stabili nişte criterii sigure pentru a defini opoziţia dintre ortodoxia creştină şi erezie (p. XXXVI). Unul dintre aceste criterii viza rolul femeii în cele două comunităţi : în gnosticism ea se poate bucura de autoritate, în timp ce se află practic exclusă din ierarhia ecleziastică (pp. 42, 59-61 etc.). Corespondentul doctrinal al acestui „feminism” gnostic ar fi mitul unei divinităţi supreme feminine, Sophia, în contrast cu divinitatea, prin excelenţă masculină, a religiilor biblice (pp. 48-57 etc.).

Am avut deja prilejul să demonstrăm că situaţia nu-i chiar atît de simplă, căci, în majoritatea cazurilor, departe de a fi învestită cu puterea supremă, Sophia se manifestă ca un tipic Trickster feminin (*Feminine*, pp. 87-8). Ea îl ajută activ pe om în obţinerea mîntuirii, dar numai după ce a creat o situaţie de degradare limită, care cere imperios salvarea. Mitul gnostic al Sophiei este şi mai patriarhal, dacă se poate, decît mitul biblic al căderii. Nici o legătură nu pare să existe între acest mit şi poziţia particulară pe care anumite texte gnostice o rezervă Mariei-Magdalena, iniţiata prin excelenţă.

Teza Elainei Pagels mai are şi alţi precursori în afară de sus-menţionatul Ottfried Eberz. Marxistul G. Koch o aplicase deja în 1962 unei alte mari mişcări dualiste, catharismul. Plecînd de la constatarea superficială că femeile erau adeptele principale ale catharismului, Koch vedea aici un motiv al opoziţiei dintre „feminismul” cathar şi patriarhatul ecleziastic. Teza lui Koch a fost complet demitizată de Jean Duvernoy : chiar în Languedoc, unde procentajul de femei cathare era foarte ridicat, ele nu formau decît 34% din perfecţi şi 30% din simplii credincioşi. Pe lîngă asta, catharismul nu rezerva femeii nici o cinstire deosebită : dimpotrivă, ea nu avea deloc acces la ierarhie şi nu putea să predice credincioşilor. Jean Duvernoy conchide : „Erezia, ca atare, nu aduce... femeii nici un mesaj special – poate doar un surplus de denigrare” (*Religion*, pp. 264-5). Această observaţie este de altminteri perfect aplicabilă în cazul gnosticismului.

Fapt regretabil, nu există pînă în prezent o psihanaliză a miturilor dualiste. Vor fi deci cu atît mai meritorii tentativele încă izolate de a semnala unele dintre cele mai profunde semnificaţii ale lor. Cea

mai subtilă îi aparţine lui Michel Meslin ; acesta s-a aplecat în mai multe rînduri asupra mitului gnostic al Sophiei, Tricksterul feminin care, vrînd să se apropie de Tatăl cu intenţia de a-l cunoaşte, a dat naştere demiurgului rău al lumii de jos. „Este clar, spune M. Meslin, că acest mit original se sprijină pe o structură psihologică de fantasme şi că el e susceptibil de o transcriere psihanalitică freudiană. Sophia are complexul Electrei. Ea este expresia absolut directă a inconştientului feminin. Vrînd să se contopească cu persoana Tatălui, ea manifestă un sentiment foarte profund al incestului. Deşi ştie bine că încalcă o interdicţie, că această iubire în afara regulilor n-o poate duce decît la pieire, ea simte că, dacă ar fi permisă, o astfel de iubire i-ar da plenitudinea fiinţei" (Meslin, *Pour une science*, pp. 206-7).

Această interpretare este fără îndoială valabilă pentru una din versiunile mitului Sophiei (cea a lui Irineu în special). Dar nu e aplicabilă altora, în care păcatul precosmic al Sophiei primeşte diverse alte explicaţii (*cf. Feminine*, p. 88). Transgresarea *nomos*-ului săvîrşită de Tricksterul feminin se referă cînd la tabuul incestului, cînd la autofecundare.

6. *Analiza mitului*

Versiunile analizate ale mitului Sophiei ne oferă un întreg „pachet" de motivaţii ale căderii ei, motivaţii individuale care nu sînt aproape niciodată perfect identice şi care se combină cîte două sau trei pentru a explica acest accident tragic. Sînt ele oare reductibile la un numitor comun ?

Epitetul *prounikos*, care face aluzie la lascivitatea Sophiei (Iren. I 29, 4 ; 30, 3-4), ca şi denumirea de „tîrfă" (ST VII 50, 28), par să indice un erotism de nepotolit. Se spune că Sophia sau Logos sînt făpturi tinere (Hipp. VI 30, 6 ; TT I 77, 18) ; două texte afirmă că Sophia nu are pereche (Iren. I 29, 4 ; P Sem VII 21). În orice caz, ea *gîndeşte* de una singură, fără partener (AJ II 57, 25 sq.), vrea *să creeze* fără el (HE II 94, 4-8) sau fără porunca Tatălui (Ep Pt VIII 135, 12), acţionează întotdeauna fără să consulte pleroma (ST VII 50, 28). În versiunile valentiniene, ea urcă spre Tatăl pradă pasiunii erotice şi temerităţii (Iren. I 2, 2 ; Hipp. VI 30, 6) ; la Irineu,

îndrăzneala este cea care-i provoacă şi căderea ; la Ipolit, accidentul e pricinuit de dorinţa ei de a-l imita pe Tatăl şi de a genera fără *syzygos*. Mai des, ea *priveşte în jos*, act nepermis (Iren. I 29, 4), datorat inexperienţei (TT I 77, 18 sq.) sau maşinaţiunilor unei puteri rele (PS 31, p. 28 S.-T.). La barbelognosticii lui Irineu, secvenţa este constituită din trei motivaţii individuale : Sophia nu are partener, priveşte în jos, acest act este nepermis (în raport cu statutul ei în pleromă). În tratatul omonim, Pistis Sophia este obiectul unei curse întinse de Tripla Putere Authades cel Trufaş care, imitînd cîntecul păsărilor, o face să se uite în jos. Pînă aici, ea este inocentă ; dar devine vinovată de îndată ce săvîrşeşte coborîrea fără voia partenerului ei.

În tratatele „sethiene”, Sophia apare ca o fiinţă androgină, mai exact ca o matrice dotată cu falus, care se autofecundează. Faptul este indicat o dată drept normal (P XIII 45), în alt loc însă ca în afara ordinii, din pricină că Sophia acţionează astfel tocmai ca să nu-şi ia un partener (P Sem VII 21). Plecînd de la această copulaţie cu ea însăşi, descrisă în termeni cruzi, de la absenţa unui partener, de la starea ei de insatisfacţie şi de curiozitate morbidă, se poate conchide în mod logic că numitorul comun din motivaţiile căderii era autoerotismul (*cf. Feminine*, pp. 88-90). Pe de altă parte, Irineu are probabil dreptate ; cauza generică a dramei este dublă : erotism şi temeritate, insatisfacţie şi acţiune nelegală. Tinereţe, absenţă a unui partener, insatisfacţie şi autofecundare ţin de erotism ; urcarea şi coborîrea fără voie, imitarea puterii genezice a Tatălui fac parte din sfera ilegalităţii ; inexperienţa, curiozitatea feminină şi dorinţa de a-l cunoaşte pe Tatăl aparţin în acelaşi timp ambelor sfere.

Trei texte fac figură aparte. La ofiţii lui Irineu (I 30, 3-4), Sophia-Prounikos, Putere din Stînga şi androgină, este rezultatul unui accident din pleromă : căderea nu-i antrenată de liberul ei arbitru. *Tratatul tripartit*, dimpotrivă, insistă asupra libertăţii Logosului, accentuînd în acelaşi timp asupra părţii de răspundere a mai-marilor lui, a căror omniscienţă rămîne în felul acesta neştirbită, dar a căror conştiinţă iese în mod evident pătată. În sfîrşit, mitul lui Eden-Israel, soţie a demiurgului Elohim în *Cartea lui Baruh* a gnosticului Iustin (Hipp. V 24, 14 sq.), recombină într-un mod diferit elementele prezente în mitul Sophiei, pentru a descrie o

aceeaşi situaţie de decădere a lumii şi a omului, provocată de o entitate feminină dezamăgită, nepotolită şi dezechilibrată.

Istoria lui Eden formează un complement important al mitului Sophiei : departe de a rupe impresia de unitate pe care o dau tot timpul variantele mitului, ea indică limpede că fabula e doar un instrument pentru a transmite cîteva din datele esenţiale invariabile.

7. Sinteza mitului Sophiei

Juxtapunînd variantele mitului, fără a îndepărta vreuna, putem alcătui următoarea *epitome*, diferită de povestirile transmise de surse prin faptul că pune în relaţie de incluziune acele elemente componente din secvenţa căderii care, fără a se exclude vreodată reciproc, se află în raport de *şi/sau* una faţă de alta :

O entitate aproape întotdeauna feminină se află într-o situaţie abnormă. Într-un caz singular, responsabilitatea situaţiei îi incumbă Mamei (vinovăţie descrisă în termeni sexuali). În celelalte cazuri, Sophia însăşi este răspunzătoare. Ea este tînără, fără experienţă, e lascivă, nesăţioasă, „prostituată”. Nu are partener. Gîndeşte, acţionează, vrea să creeze singură sau fără încuviinţarea Tatălui ori a superiorilor ei. Tatăl, aflat dincolo de sfera ei de acţiune, îi stîrneşte curiozitatea şi ea urcă pentru a-l cunoaşte. Curioasă o face şi abisul universului : priveşte în jos şi coboară – dar cade în cursa întinsă de nişte fiinţe pline de răutate. Se autofecundează în loc să se unească cu un partener. Este animată de gîndul unei răzbunări împotriva soţului care a părăsit-o. Dezechilibrul ei, oricum, se lasă descris în termeni de *insatisfacţie erotică, curiozitate feminină exagerată, ignorare a ordinii patriarhale care domneşte în familia unde ea este „ultima născută”* : complex juvenil în care se amestecă frustrare, revoltă, gelozie, autoerotism şi neliniştea profundă a separării.

Gîndirea, acţiunea şi îndoiala provocată de acţiune au drept rezultat apariţia unui avorton : demiurgul lumii de jos. Într-un caz particular, dezechilibrul ce urmează frustrării provoacă deteriorarea radicală a situaţiei lumii, care nu-i „rea” în sine, ci doar inferioară. *Apariţia lumii sau degradarea ei sînt rezultatul crizei personajului feminin.*

După ce constată consecinţele vătămătoare ale actelor sale, personajul se căieşte, se corijează, este ajutat de „familie”, se pregăteşte să se întoarcă acasă şi să-şi reintre în drepturi. Îndeosebi, Sophia este factorul activ care ajută specia umană să suporte decăderea provocată de ea însăşi.

Concentrînd aceste date, mitul Sophiei poate fi caracterizat astfel : un personaj feminin se află în criză erotică şi se revoltă, cu dreptate sau fără, împotriva ordinii patriarhale a familiei sale. În urma acţiunilor pe care le întreprinde, o lume inferioară, habitat inconfortabil al omului, va veni la fiinţă sau va fi suplimentar deteriorată în defavoarea umanităţii. Personajul feminin îşi va repara greşeala, ajutînd omenirea să suporte consecinţele negative ale propriului său comportament.

8. Antecedente dualiste

Nu se pune problema să examinăm aici „originea”, în sens îngust, a acestui mit, ci numai *să recunoaştem categoria de mituri în care el se integrează plenar*.

Or, cum am mai demonstrat-o, ne aflăm în prezenţa unui mit dualist tipic căruia am putut să-i găsim mai multe variante, uneori adaptate unor contexte nedualiste (*cf. Feminine*, pp. 92-6 ; *La Passione*, pp. 4-14). Ne limităm să expunem aici paralela cea mai frapantă a mitului Sophiei, culeasă la populaţiile bambara din Mali.

Bambara din grupul mande concep lumea ca operă a două fiinţe antagoniste : Pemba (sau Bemba) şi Fãro, geniul apelor. La început, Pemba nu este o entitate vizibilă ; mai tîrziu, se va manifesta sub forma unui arbore *balanza* (*Accacia albida*), apoi a unui trunchi (*pembele*). Cît despre Fãro, acesta începe prin a fi o vibraţie (*fãro*) care-i serveşte lui Pemba ca să plăsmuiască cerul ; apoi cade din cer sub formă de ploaie şi devine geniul acvatic prin excelenţă, creatură bizară locuind într-un fluviu (Dieterlen, pp. 41-5 ; 53). Pemba, în chip de trunchi triunghiular, amestecînd praful ridicat de paşii lui cu putregai şi cu propria-i salivă, plămădeşte un ou nemaivăzut pe care-l cloceşte timp de patru zile. O fiinţă înzestrată cu coadă, numită şi „bătrînica albă la cap” (*Muso Koroni kundye*), iese din ou

şi devine soţia lui Pemba. Ea dă naştere plantelor şi animalelor, care-l adoră pe Pemba ca pe un creator, Ngala. Muso Koroni îl plantează pe Pemba în pămînt şi trunchiul redevine arbore *balanza*, strămoşul arborilor sub care se adăposteşte umanitatea creată de Fãro. Pemba, primul stăpîn al lumii, se află aşadar la originea animalelor inferioare, în timp ce oamenii şi ordinea umană sînt opera lui Fãro.

Oamenii primordiali nemuritori primesc hrana din cer, trimisă de duhul aerian Teliko, păzitorul apelor superioare ale lui Fãro. Dar starea asta paradisiacă nu poate dura, căci Pemba vrea ca toate femeile să se acupleze cu el, ceea ce provoacă gelozia lui Muso Koroni. La rîndul ei, Muso îşi trădează soţul, care o blestemă şi o respinge cînd îşi manifestă intenţia de a se întoarce la el. Muso este acum pradă disperării şi nebuniei. Aleargă de la vest la nord şi de la sud la est, repetînd mereu aceeaşi acţiune nesăbuită. Din cauza dereglării vieţii sexuale, ea produce primul sînge menstrual, pîngărind pămîntul şi toate lucrurile pe care le atinge ; pe lîngă asta, dezvăluie oamenilor secretele lui Pemba, care nu erau menite cunoaşterii (Dieterlen, p. 18).

Alarmat, Fãro i se alătură lui Pemba în urmărirea lui Muso, o prinde şi încearcă s-o convingă să se supună soţului şi creatorului ei ; dar femeia se declară liberă şi aici se situează originea dezordinii din creaţie : această libertate este cauza răului, a morţii şi nenorocirii în lume (*ib.*, p. 19).

Rolul lui Muso Koroni nu este însă în întregime negativ. Ea îi învaţă pe oameni două lucruri importante : tehnicile agricole şi limbajul.

Limbajul moşteneşte ambiguitatea celei care l-a inventat : este în acelaşi timp dăunător şi folositor. La început, pentru comunicare nu era necesar nici un limbaj. Toate făpturile se integrau într-un sunet continuu, „cuvîntul neauzit”, o vibraţie cu aspectul fizic al unei bile coagulate de saliva lui Pemba. El o încredinţase celeilalte vibraţii, Fãro. Fiind continuu, „cuvîntul neauzit” era incapabil să producă un limbaj, care se bazează pe întreruperi în fluxul sonor. Aceste întreruperi au fost provocate de orgoliul şi nesupunerea lui Muso Koroni. Ea a suscitat mînia lui Pemba, care a apucat-o de gît şi a vrut s-o sugrume, făcînd-o să scoată strigăte intretăiate şi nearticulate : aceasta este originea cuvintelor (Zahan, 16).

Muso Koroni este o femeie – Trickster, personaj întîlnit în multe mitologii ale lumii. Ca şi corespondentul ei masculin, e răspunzătoare de introducerea răului, a morţii şi a suferinţei în lume. După ce inaugurează starea prezentă de decădere a umanităţii, vine în ajutorul oamenilor, învăţîndu-i tehnicile primare şi esenţiale necesare supravieţuirii în noile condiţii.

Păcatul lui Muso Koroni se defineşte în termeni erotici, dar şi în termeni „feminişti" : ea nu mai suportă ordinea patriarhală a soţului şi creatorului ei, care o condamnă să asiste neputincioasă la purtările lui libere faţă de alte femei. Ea răspunde cu aceeaşi monedă, şi astfel lumea şi umanitatea sînt antrenate într-un proces ireversibil de decădere, marcate de prezenţa răului şi a morţii.

Mai puţin reprezentat decît demiurgul şarlatan, Tricksterul feminin, fiinţă mitică cu viaţă sexuală dereglată, intervine totuşi în numeroase povestiri pentru a explica de ce s-au deteriorat condiţiile lumii şi ale umanităţii originare.

9. Sophia, Trickster feminin

Din punct de vedere istorico-religios, mitul gnostic al Sophiei apare astfel ca istoria tipică a unui Trickster feminin şi slujeşte pentru a se explica starea de decădere a lumii sau apariţia demiurgului unei lumi de-a dreptul sau parţial rele.

Această fabulă, venită din vremuri îndepărtate şi căreia nu i se poate nici într-un caz stabili „provenienţa" imediată în gnosticism, pare la prima vedere prea puţin aptă de-a face parte din sisteme metafizice uneori foarte complexe, precum cele ale gnosticilor. Dar să nu ne înşelăm : mai întîi, teodiceea mitologică a Tricksterilor masculini şi feminini posedă o inimitabilă profunzime, lesne de echivalat în termeni metafizici ; şi în al doilea rînd, gnosticii înşişi, ca şi platonicienii de altminteri (v. cartea mea *Expériences*, pp. 103-17), sînt interpreţi avizi de mituri străvechi, pe care le adaptează propriilor lor postulate dualiste. Printre aceste postulate se numără deseori anticosmismul şi împărţirea verticală a lumii, care formează una dintre premisele culturii timpului : ea se regăseşte în platonism, în aristotelism şi chiar în stoicism.

În sfîrşit, dacă au aerul că multiplică *praeter necessitatem* entităţile lumii superioare, gnosticii nu sînt singurii care fac asta : ei au exemplul astrologilor, pe care altminteri îi execrează (*cf. infra*).

Inutil s-o mai spunem, mitul Sophiei, eonul feminin „lasciv" şi neliniştit care tulbură ordinea prestabilită a unui Tată îndepărtat, necunoscut şi incognoscibil, nu caracterizează *toate* sistemele gnostice. (Lăsăm deocamdată deschisă problema de-a şti dacă aceste sisteme pot efectiv să fie împărţite între „dualismul radical" – maniheism – şi „dualismul moderat" – celelalte sisteme.) Cu toate acestea, prezenţa mitului ne permite să recunoaştem de la început un sistem drept gnostic. Criteriu cu mult mai sigur decît anticosmismul : căci *Tratatul tripartit* nu este anticosmic, valentinienii şi adepţii lui Basilide abia-abia sînt, iar lumea din *Cartea lui Baruh* a lui Iustin nu este rea la origine ; nu-i decît inferioară, ca şi în platonism sau aristotelism.

Vom avea ocazia să revenim asupra „pesimismului" gnostic. Ne limităm la a remarca deocamdată că mitul Sophiei nu este nici mai mult, nici mai puţin pesimist decît alte povestiri cu Tricksteri. E din vina Sophiei că lumea a apărut aşa cum este sau a ajuns în starea de deplorabilă imperfecţiune pe care i-o cunoaştem. Dar – anticipînd asupra capitolului următor – tot Sophia acordă omului scînteia de spirit care-l face asemănător pleromei şi tot ea ajută intens o parte a genului omenesc – „rasa neclintită" a gnosticilor – să scape din capcanele fiului ei, demiurgul.

În mai multe scrieri gnostice din faza „acută" regăsim presupoziţia că lumea de aici nu valorează absolut nimic, că atît omul cît şi lumea sînt rezultatul unei lamentabile erori. Pocăinţa Sophiei şi ajutorul activ dat umanităţii în suferinţă sînt foarte departe de concepţia creştină de *felix culpa*, şi chiar intervenţia Salvatorului gnostic, oricît de eficientă, nu alungă impresia că acest dezastru pe care-l suportă omul nu are nici un rost. În schimb, sistemele fazei „moderate" pun accentul pe căinţa demiurgului şi pe redistribuţia justiţiei celeste : totul este cît se poate de bine în cea mai bună dintre lumi, pe care totuşi, dacă putem, e bine s-o părăsim cît mai repede. Nu mai este vorba despre un platonism *run wild* care ar fi luat-o razna : este platonism pur şi simplu, platonism care continuă să se servească de mituri gnostice, populînd imensele înălţimi celeste cu Ogdoade, Decade, Dodecade şi Triacontade de eoni.

În orice caz, ceea ce nu trebuie uitat este că demnitatea hipercosmică a omului se află în general asigurată de Sophia care-i insuflă, direct sau indirect, Spirit. Conţinutul „Bunei Vestiri” este revelaţia existenţei acestei scîntei de Lumină transcendentă. Indiferent dacă păcatul ei este fericit sau nu, oamenii din rasa aleşilor au dreptate s-o venereze pe Sophia cea Sfîntă, uitînd-o pe Prostituata Sophia.

Referinţe bibliografice

Ediţii complete din ereziologi

Irineu : Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. de W.W. Harvey, 2 vol. (1875), retipărire, Ridgewod N.J., 1965.

Ipolit : Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. de P. Wendland (GCS 26), Hinrichs, Leipzig, 1916.

Origen : Origenes, *Commentarium in Johannem*, ed. de E. Preuschen, Hinrichs, Leipzig, 1903.

Clement din Alexandria : *Excerpta ex Theodoto*, ed. de F. Sagnard (SC 23), Éditions du Cerf, Paris, 1943.

Epifaniu : Epiphanius, *Panarion Haeresium*, 3 vol., ed. de K. Holl (GCS 25, 31, 37), Hinrichs, Leipzig, 1915-1931.

1. Sophia în valentinism : G.C. Stead, „The Valentinian Myth of Sophia”, în Journal of Theological Studies, N.S. XX (1969), pp. 75-104.

Pentru o vedere generală a problemei şi o bibliografie completă, v. articolul meu „Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism”, în H.G. Kippenberg (ed.), *Struggles of Gods*, Mouton-De Gruyter, Berlin-New York, 1984, pp. 65-98.

3. Despre Logosul din *Tratatul tripartit*, v. J. Zandee, „Die Person der Sophia in der Vierten Schrift des Codex Jung”, în Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism*, pp. 205-14.

4. Despre originea mitului Sophiei :

Gilles Quispel, „Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition” (1953), în *Gnostic Studies* I, pp. 173-95.

Hans-Martin Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.

G.W. MacRae, „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", în *Novum Testamentum*, XII (1970), pp. 86-101.

Giulia Sfameni Gasparro, „Il personaggio di Sophia nel Vangelo secondo Fillipo", în *Vigiliae Christianae*, 31 (1977), pp. 244-81.

K. Rudolph, „Sophia und Gnosis, Bemerkungen zum Problem «Gnosis und Frühjudentum»", în K.W. Tröger (Hrg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, Berlin, 1980, pp. 221-37.

5. În privinţa interpretării catharismului în „cheie feministă", v. Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Akademie-Vg., Berlin (Est), 1962 (Forschungen zur Milleralterlichen Geschichte, 9), 211 pp. ; şi replica lui Jean Duvernoy, *Le Catharisme : La religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 1976, pp. 264-5.

Pentru interpretarea freudiană a mitului Sophiei, v. Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Seuil, Paris, 1973, pp. 206-7.

8. Despre antecedentele dualiste ale mitului Sophiei, v. articolele noastre „La «passione» di Sophia nello gnosticismo in prospettiva storico-comparativa", acum în *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi* I, EDAS, Messina, 1981, pp. 1-14, şi „Feminine versus Masculine" (deja citat).

Miturile despre Muso Koroni au fost culese de Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris, 1951, şi Dominique Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye, 1963.

Capitolul V

Demiurgul ignorant

1. Apariţia, înfăţişarea şi numele lui

În majoritatea miturilor gnostice, Demiurgul lumii este expulzat, în cadrul unui episod de maternitate involuntară, de o Mamă cuprinsă de îndoieli şi nesiguranţă. Excepţie fac textele de o simplicitate primitivă referitoare la primii gnostici – Simon, Menandru, Saturnin, Carpocrate ; *Cartea lui Baruh* a gnosticului Iustin, care operează exclusiv cu mitul unui Trickster feminin ; *Tratatul tripartit*, unde Sophia este înlocuită prin entitatea masculină Logos : astfel, Demiurgul se desprinde de un Tată, dar de un Tată a cărui slăbiciune e tipic feminină (I 94, 15 sq.) ; sistemul sethienilor lui Ipolit (V 19, 1-22, 1), care-şi află o paralelă în *Parafraza lui Sem* (VII 1), unde entităţile nu sînt personalizate : echivalentul Sophiei este un dublu sex care se autofecundează, iar cel al Demiurgului un vînt teribil în formă de şarpe ; în fine, fac excepţie toate tratatele care nu menţionează mitul Sophiei, deşi rare sînt cele care nu fac măcar o aluzie la el.

Pentru că dubla caracteristică a Demiurgului este de a fi ignorant şi lăudăros, aroganţa fiind consecinţa logică a sentimentului unicităţii sale, derivat din necunoaşterea Mamei şi, astfel, a pleromei sau a Totalităţii divine din care ea provine, e normal ca majoritatea variantelor mitului să menţioneze că el îşi ignoră complet originea. Exemplul clasic este cel al lui Ialdabaoth, Demiurgul ofiţilor lui Irineu (I 30, 4 sq.), despre care Celsus la Origen (*c. Cels.*, VI 31) precizează că are forma unui leu. Există aparente excepţii de la această regulă. În *Scrierea fără titlu*, primul Arhonte se iveşte în întunericul emanat de Sophia şi observă existenţa a ceva mai înalt decît el ; atunci, Invidia şi Furia lui se detaşează de el şi o substanţă

apoasă – Materia – se scurge în Haos (II 98, 11 sq.). Acest episod va fi straniu duplicat de cel ce urmează şi furnizează o explicaţie pentru existenţa Întunericului şi a Materiei, considerată deci nu ca un al doilea principiu, ci ca o emanaţie a cărei origine urcă, în ultimă instanţă, la Sophia însăşi. Dar Demiurgul lumii este ulterior zămislit de Pistis (aici Sophia este o *imagine*, adică o copie devitalizată a ei), cînd aceasta vizitează Haosul şi se întristează adînc. Confuzia ei devine o creatură spre care Pistis îşi îndreaptă atenţia şi căreia, suflîndu-i în faţă, îi transmite ceva din pneuma ei. Ialdabaoth, Arhontele androgin leontomorf, apare din Materia apoasă. Îşi ignoră mama, nu însă cu totul, căci i-a văzut reflexul în apă şi i-a auzit vocea pronunţînd cuvîntul *Ialdabaoth* (textul dă cuvîntului o etimologie fantezistă). Din cauza formei sale leonine, Arhontele este de asemenea numit Ariael (de la ebr. 'RY; 99, 23 sq.).

În *Apocriful lui Ioan* (BG 37, 18-38, 10, p. 118 Till = II 10, 7-28 p. 58G. = p. 108-9 T.), Ialdabaoth se desprinde de Sophia în acelaşi timp cu Ignoranţa (*Agnoia*) sau Nebunia (*Aponoia*), care l-a generat şi-i va fi tovarăşă într-o creaţie unde se respectă întodeauna principiul gemeleităţii complementare (masculin-feminin). El are înfăţişarea unui „şarpe cu gură de leu, cu ochi de foc scînteietor" (BG p. 107-8 T.). Ca şi în alte texte (*cf.* HE 94-5; p. 39, 15 sq.; SST 103; Samael; EE 56, 23 sq.: Sakla; etc.), Demiurgul mai poartă de asemenea numele de Samael şi Sakla.

Natura Puterilor (HE 86, 27 sq.) precizează că Samael (etimologic: „zeul orbilor"!) este orb (*b- lile*), ignorant şi arogant; în alte părţi, acest avorton material creat din umbra emanată de Pistis-Sophia-Incoruptibilitate (*t-m-ntattako*) este reprezentat ca o fiară androgină, leontomorfă, arogantă (HE 94, 4 sq.).

La sethienii lui Ipolit (V 19, 1-22, 1), Demiurul este un teribil vînt ofidian care mişcă apele întunecoase. Doceţii (Hipp. VIII 8, 2-10, 11) precizează că el e divinitatea de foc care i-a vorbit lui Moise în rugul aprins; este imaginea în Tenebre a unui eon a cărui transcendenţă se află pentru totdeauna separată, prin firmament, de lumea de jos. Substanţa lui e Întunericul; el are pornirea de a persecuta elementele divine, sufletele, care transmigrează din corp în corp.

Valentinienii, al căror sistem, în forma transmisă de Ipolit (VI 29, 1-36, 4), apare ca apropiat de sistemele gnostice originale şi

deci mai vechi probabil decît savantele elaborări ale lui Ptolemeu, Heracleon şi Theodot, nu-şi cruţă, ca aceştia din urmă, Demiurgul, definindu-l ca „avorton” (*éktrôma* : 31, 2), „stupid şi nebun” (33, 1 ; 35, 1), al Sophiei. Demiurgul e totuşi departe de a fi Duşmanul, Diavolul, ca la Carpocrate (Iren. I 25, 4 = Hipp. VII 32, 4), sau Tatăl Diavolului, ca la arhonticii lui Epifaniu (40.5, 4).

În cele mai multe cazuri, numele creatorului lumii este Ialdabaoth. Unii gnostici tardivi ca arhonticii şi un alt grup, neprecizat, la Epifaniu (40.2, 6 ; 15.2, 2-4), preferă să-l numească Sabaot – care este, în cîteva texte originale, un duplicat pocăit al Demiurgului (v. *infra*). Peraţii lui Ipolit (V 17, 7) îi dau epitetul de „asasin”, după Ioan (8, 44). În *Pistis Sophia*, Marele Arhonte, tiranul tuturor tiranilor cosmici, se numeşte Adamas (I 15, p. 15 ; I 27, p. 23 S.-T. etc.). Dar alt prinţ celest, al treilea printre Puterile Triple (*tridúnamoi*), poartă numele de Authades, Trufaşul (I 29, p. 25), atestat în alte părţi ca epitet al demiurgului Ialdabaoth (AJ BG 46, 1, p. 132 Till etc. ; M. Tardieu, p. 118, traduce „neruşinatul”). De la Authades emană o forţă leontocefală ce vrea să pună stăpînire pe energia spirituală a Pistis Sophiei (I 30, p. 27). După ce-i înghite puterea, *dúnamis*-ul ei de Lumină, leontocefalul produce o făptură asemănătoare lui însuşi, pe Ialdabaoth, fiinţă de foc şi de întuneric (I, 31 p. 28).

În *Cartea lui Baruh* a lui Iustin, care face corp aparte, Demiurgul în aparenţă nezămislit se numeşte Elohim (Hipp. V 24, 2 sq.). El Sadday şi Sabaot sînt apelativele Divinităţii în VT ; Elohim este unul dintre numele lui ; Adamas derivă de la Adam şi a fost obiectul unor speculaţii etimologice, la naaseni de exemplu (Hipp. V 7, 35), unde nu e Arhontele ci, dimpotrivă, Omul Ceresc adamantin, incoruptibil (de la *a-damáô*). Care sînt însă explicaţiile celorlalte nume ale Demiurgului ?

Saklas, venind din arameanul SKL’, înseamnă „nebun”. Arhontele este fratele geamăn al Nebuniei (*cf.* AJ II 10, 25 ; Barc, *Samael*, p. 123).

E greu de precizat etimologia lui Samael. B. Barc derivă numele din cuvîntul de origine necunoscută *sémèl*, desemnînd în VT un idol care profanează sanctuarul lui Iehova (*ib.*, pp. 136-7).

Cît despre Ialdabaoth, au fost avansate mai multe ipoteze, cea mai veche făcîndu-l să derive din YLD („fiu”) şi dintr-un cuvînt feminin neatestat de origine feniciană, înrudit cu ebr. *bôhû*, „haos” :

Fiul Haosului (Fallon, p. 31). Împotriva acestei interpretări tradiţionale, Gershom Scholem a ridicat obiecţii gramaticale de care, din nefericire, propria lui soluţie nu pare scutită: Abaoth ar fi forma prescurtată a lui Sabaoth şi *yâlêd* ar fi participiul activ al verbului aramean pentru „a naşte, a zămisli", de unde: Cel care-l zămisleşte pe *Sabaoth* (Scholem, pp. 405-21). O altă soluţie, elegantă, dar respinsă de majoritatea cercetătorilor, a fost avansată de S. Giversen, după forma alternativă *Altabathô*, care se regăseşte în trei locuri în textul AJ II şi care ar proveni din *'lt'bwt*, „Dumnezeu al dorinţelor" (Giversen, p. 200).

Ignorant, arogant, fanfaron şi vanitos, prost, nebun şi asasin, acest avorton leonin al unei lumi mai bune, care-şi va întrebuinţa talentele derizorii în detrimentul umanităţii, pare făcut ca să-şi atragă ura gnosticilor. Numai că mitologia Demiurgului prezintă aproape tot atîtea variante cîte doctrine. Ca urmare, este o naivitate să afirmăm că, pentru *gnostici*, Demiurgul *rău* al acestei lumi se confundă cu Dumnezeul *evreilor*. Lucrul nu-i valabil fără rezerve decît pentru puţini dintre ei.

2. Fanfaronada Arhontelui

Fanfaronada Demiurgului derivă în mod clar din ignoranţa lui, dar aici vine să se adauge uneori o a doua motivaţie, mai subtilă: într-adevăr, în unele texte el îşi proclamă atît de viguros unicitatea tocmai pentru că ştie sau bănuieşte că deasupra lui există lucruri cu mult mai importante.

La ofiţii lui Irineu (I 30, 4 sq.), în *Scrierea fără titlu* (II 103, 10) şi în AJ (BG 44, 14 sq. = II 13, 7 sq., p. 116-17 T.), Demiurgul se laudă *după* ce i-a creat pe arhonţii cereşti: „Sînt un zeu gelos, nu există nimeni în afara mea" (BG, trad. Tardieu). Mai multe pasaje din VT sînt combinate aici, în care Dumnezeu se proclamă unic (Is. 45, 5 şi 46, 9) şi „gelos" (*zêlôtés*: Dt. 5, 9). Dar, observă AJ – unul dintre promotorii a ceea ce s-ar putea numi „exegeza inversă" a VT –: „Prin asta le arăta deja îngerilor subalterni că există un alt zeu! Într-adevăr, dacă n-ar fi existat altul, pe cine ar fi putut să fie gelos?" (BG, p. 117 T.).

În *Natura Puterilor* (II 94, 21 sq.), avortonul androgin al Sophiei, imediat ce a făcut ochi, a şi devenit arogant şi a spus: „«Sînt Dumnezeu şi altul în afară de mine nu există!» Atunci de sus răsună o voce, a Autorităţii supreme, rostind: «Te înşeli, Samael!» – Este dumnezeul orbilor. Şi el zise: «Dacă există un altul în faţa mea, să mi se arate!». Şi atunci Sophia a întins degetul (şi) a vîrît lumina în materie” (p. 67 B).

3. Crearea Puterilor cereşti

După credinţa ofiţilor lui Irineu (I 30, 4 sq.), Ialdabaoth emite un fiu care la rîndul lui emite un altul şi astfel apare hebdomada arhonţilor planetari. Numele lor ne-au fost transmise şi de Irineu (30, 5) şi de Celsus la Origen (c. *Celsum* VI 31), care pe deasupra ne descrie şi formele lor şi ne dă informaţii asupra planetei pe care o reprezintă fiecare dintre ei. Conflictele de putere dintre cei şapte prinţi cereşti îl necăjesc tare pe Ialdabaoth, şi el priveşte în jos spre materie. Dorinţa lui prinde formă în materie, într-o ogdoadă constituită de Intelectul ofidian (=Diavolul, Şarpele Paradisului), Spirit, Suflet, Uitare, Răutate, Invidie, Gelozie şi Moarte. Această creaţie, redusă aici la esenţial, e structurată după modelul arhetipal al pleromei, pe care Ialdabaoth, ca fiu al Sophiei, îl conţine în el însuşi. Este visul lui treaz, provenind însă din străfunduri, din comoara ascunsă a unei memorii genetice care prinde acum consistenţă materială. Cum precizează *Tratatul tripartit* (I 5), un produs tardiv al valentinismului, libera fantezie a Demiurgului se loveşte întotdeauna de modelele transcendente imprimate în gîndirea lui, ceea ce vrea să însemne că lumea al cărei arogant creator este păstrează mereu o slabă urmă a pleromei; dar fantasmele acestea (78, 34) arhetipale sînt lipsite de Raţiune şi de Lumină, „sînt făcute din nimic” (78, 39) şi se întorc în neant. Arhonţii înşişi apar ca umbrele unor entităţi pneumatice; ei se ceartă mereu pentru putere, pentru că fiecare, avînd reminiscenţa confuză a îndepărtatei şi nobilei lui origini, este convins de superioritatea lui asupra celorlalţi (79, 20-32).

În AJ, Sophia, ruşinată din cauza avortonului ei Ialdabaoth, vrea să-l ascundă de ochii nemuritorilor şi instalează un tron pentru el în

mijlocul unor nori luminoşi care sînt „locul gloriei lui Iehova”, iar tronul lui este chiar „tronul lui Iehova, cerul sau firmamentul” (Tardieu, p. 275). Ialdabaoth însă nu rămîne acolo şi îşi construieşte altundeva „un eon încins de foc strălucitor”. Unindu-se apoi cu sora lui geamănă Ignoranţa (*Agnoia*) sau Nebunia (*Aponoia*), aceasta dă naştere la „doisprezece îngeri, fiecare dintre ei (stabilit) în eonul său după modelul eonilor nepieritori” – îngeri care sînt cele douăsprezece semne ale zodiacului (BG p. 108-9 T. ; Tardieu, pp. 277-84. Urmează crearea celor şapte planete, dintre care cinci, cu dublu domiciliu astrologic, sînt numărate de două ori, astfel încît seria completă să conţină douăsprezece entităţi ; şi crearea celor trei sute şaizeci de grade ale cercului zodiacal, pe care copistul neastrolog al versiunii II le corijează în trei sute şaizeci şi cinci, identificîndu-le astfel numărului de zile din anul solar.

În urma unei confuzii de acelaşi fel, numele şi figurile hebdomadei arhontice zoomorfe sînt asociate zilelor săptămînii (Tardieu, pp. 287-9), în vreme ce este aproape sigur, aşa cum deja văzuse Wilhelm Bousset (*Hauptprobleme*, p. 9), că e vorba aici despre o serie planetară completă, aranjată în ordinea numită „chaldeeană” a planetelor (*cf. Expériences*, p. 122). Ialdabaoth-Saklas îşi transferă o parte din energie asupra celor şapte Seniori ai cerurilor, dar nu le transmite nimic din lumina pură pe care o primise de la Sophia. Această Glorie, hipercosmică totuşi, îl aşeza de drept în fruntea lor : „Iată de ce s-a numit el însuşi zeu, închipuit cum era cu privire la locul de unde ieşise” (II, p. 113-4 T.). Într-adevăr, „este nelegiuit, în nebunia dintr-însul, căci a spus : «Sînt Dumnezeu şi nu există alt Dumnezeu în afara mea», neştiutor cum este de întemeierea lui, (de) locul de unde a venit” (II, p. 111 T.).

După ce creează hebdomada planetară, Ialdabaoth le dă planetelor masculine – însoţitoare feminine : Providenţa, Divinitatea, Stăpînirea, Gelozia, Regalitatea, Inteligenţa, Înţelepciunea, „însuşiri şi virtuţi care în realitate sînt vicii” şi corespund atributelor tradiţionale ale Dumnezeului din VT (Tardieu, pp. 290-1). Aceste *syzygiai* „au un firmament (*steréôma*) în fiecare cer şi un eon (*aiôn*) după asemănarea eonului care există de la început în intenţia (*typos*) Nepieritorului” (BG, p. 128 Till). Privind în jos la mulţimea puterilor ieşite din el, Ialdabaoth îşi proclamă unicitatea.

Mai puţin specifică în ce priveşte entităţile celeste derivate din Ialdabaoth, *Scrierea fără titlu* precizează că Arhontele ignorant îşi emite Gîndirea printr-un Cuvînt care pluteşte pe ape în formă de Spirit (*cf. Gen.* 1, 2). El desparte uscatul de umed ; din primul îşi face pămîntul de sub picioare, dintr-al doilea – cerul. Prin Cuvînt, Ialdabaoth creează şase Prinţi, completînd hebdomada planetară ; le dă însoţitoare femele, care sînt cele şapte atribute ale divinităţii veterotestamentare, înţelese aici ca vicii (II 101, 1-102, 25 ; *cf.* HE II 94, 34-95, 4).

În sistemul valentinian expus de Irineu (I 1, 1-8, 4), Arhontele (care nu-i deloc rău, ci numai temporar ignorant) este creatorul celor şapte ceruri inteligibile, fiind şi numit Hebdomada din pricina asta (5, 2). Mama lui, Sophia, exilată în al optulea cer, sub limita pleromei, făptuieşte mereu prin el (5, 3), ceea ce face din cosmos imaginea eonilor transcendenţi. Dincolo de speculaţiile numerice foarte complicate ale valentinianului Marcos (Iren. I 13, 1-25, 5 = Ep. *Pan*. 34, 2, 1-20, 12), transpare aceeaşi schemă mitică : Demiurgul, ignorînd planul creaţiei, care-i este transmis fără ştirea lui de propria-i Mamă, foloseşte cele patru elemente şi cele patru însuşiri după imaginea Ogdoadei transcendente ; cele opt sfere (construcţii teoretice, care nu sînt identice cu Cerul celor fixe şi cu cele şapte planete, asociate aici cu cele şapte vocale greceşti şi, după toate aparenţele, cu cele şapte note muzicale : 14, 7), împreună cu Soarele şi Luna, după Decada eonilor ; semnele zodiacului după Dodecadă – ceea ce dă un ansamblu de treizeci de entităţi, imagini ale Triacontadei divine. În raţiunile sale numerice, cosmosul este ordonat după modelul pleromei, dar nu este infinit precum aceasta ; va fi împrăştiat, distrus, la sfîrşitul timpurilor (17, 2).

Crearea „acestei lumi apărute din greşeală" (Ev Ph II 75, 3) nu este separată de crearea cerurilor ; dar relele se acumulează în partea de jos, iar Diavolul este şi el trimis acolo din cauza greutăţii sale. Valentinienii consacră genezei lumii materiale o secvenţă memorabilă în textele lor. Astfel, în *Evanghelia Adevărului* (I 17, 5-21), ignoranţa Demiurgului provoacă neliniştea şi spaima, o nelinişte care, solidificîndu-se ca o ceaţă deasă, întăreşte greşeala, iar aceasta la rîndul ei îşi creează propria materie şi se pregăteşte să instaleze în ea un substitut al Adevărului. Pătrimea Nelinişte-Spaimă-Greşeală-Uitare este cea care a modelat Pămîntul.

În sistemul expus de Irineu, cele patru elemente materiale sînt componentele solidificate ale pasiunii Sophiei : pămîntul este neliniştea ei, apa este spaima, aerul – durerea, focul devorator – ignoranţa care a generat celelalte stări morbide (I 5, 4 ; *cf.* 4, 2 pentru o versiune uşor diferită).

4. *Crearea omului*

După crearea puterilor cereşti, cele patru povestiri mitice urmărite pînă aici (ofiţi, AJ, SST şi HE) vorbesc despre crearea primului om. În timp ce în AJ episodul este pus în legătură cu pocăinţa Sophiei, în celelalte trei naraţiuni el urmează laudei de sine a Arhontelui. Secvenţele sînt stereotipe : Ialdabaoth spune : „Sînt Dumnezeu etc." (Is. 45, 5), dar Vocea Mamei îl dezminte. Conform rezumatului lui Irineu (I 30, 6), arhonţii sînt tulburaţi cînd li se arată existenţa unei forţe superioare lor. Se pun să plăsmuiască omul după propria lor imagine (*Gen.* 1, 26), numai că, fără ca ei s-o ştie, Mama le inspiră proiectul unei creaturi al cărei scop va fi să-l deposedeze pe Ialdabaoth de puterea lui spirituală. Prea slabi pentru a-l face viu, arhonţii creează corpul imens al unei făpturi tîrîtoare, incapabilă să se ţină pe picioare. Ialdabaoth îi suflă în faţă Spiritul Vieţii (*Gen.* 2, 7) primit de la Mama sa şi de acum înainte acesta va fi în posesia omului, iar Arhontele va fi lipsit de el. Şi omul, posesor al Intelectului şi al Intenţiei, aduce mulţumiri pleromei, îndepărtîndu-se de plăsmuitorii lui.

În *Scrierea fără titlu*, cînd Ialdabaoth se laudă, Pistis Sophia îi strigă : „Te înşeli, Samael ! " şi i se arată ca un reflex în apă, retrăgîndu-se apoi în lumina ei (II 103, 10 sq.). Episodul este urmat de cel al dedublării Demiurgului – pe care-l vom analiza mai departe. După ce se luptă împotriva fiului său bun Sabaot, Ialdabaoth vrea din nou să ştie dacă se mai află cineva deasupra lui – şi atunci Adam-Lumina, o rază antropomorfă, ţîşneşte din Ogdoadă. Pronoia, însoţitoarea lui Ialdabaoth, se îndrăgosteşte de Adam şi din dorinţa ei apar pierderi de sînge luminoase (= sămînţă feminină) care cad pe pămînt şi-l purifică, fiind purtătoare de spirit. Din acest sînge se ridică Erosul androgin de care toate puterile inferioare se îndrăgostesc.

Apărut în mijlocul lor, Eros le provoacă emoţii autoerotice ale căror produse, căzute pe pămînt, se află la originea plăcerilor acuplării. După apariţia Erosului, din sămînţa Pronoiei creşte viţa-de-vie şi cei care beau vinul ei sînt împinşi spre senzualitate ; ceilalţi copaci, precedaţi de smochini şi de arborele de rodii, ale căror fructe sînt tradiţional asociate vulvei, răsar din sămînţa masculină şi feminină a arhonţilor (108, 11 sq.). Florile sînt produsul sîngelui menstrual al mai multor entităţi celeste : trandafirul provine din Primul Suflet, florile parfumate din cele şapte fecioare ale Pronoiei etc. Animalele sînt apoi create din ape, din sămînţa pe care fiecare specie de arhonţi o ejaculează dorindu-l pe Eros.

Vine rîndul primului om, după un procedeu de reduplicare utilizat frecvent în acest text, ca şi în textul înrudit *Natura puterilor*. Pentru că Pistis Sophia este o entitate feminină (dedublată deja în Pistis şi în imaginea ei, Sophia – 98, 11 –, apoi în Sophia şi fiica ei, Zoe – 104, 13 sq.), ea va interveni în istoria creaţiei omului sub forma unui personaj feminin. Astfel, dintr-o picătură de lumină aruncată de Sophia pe ape (113, 12 sq.) este creată Eva de Lumină, Povăţuitoarea, Hermafrodita.

Pentru a-l crea pe om, cei şapte arhonţi îşi lasă sămînţa în mijlocul pămîntului şi-i formează corpul, a cărui structură seamănă cu a lor proprie, dar forma – cu cea a lui Adam-Lumina : de aceea numele lui este Adam (115, 1 sq.).

Adam este lipsit atît de suflet cît şi de spirit. În a patruzecea zi de la apariţie, Zoe îi trimite suflul ei şi aşa reuşeşte el să se mişte, fără a putea totuşi să se ţină pe picioare. Arhonţii îl aşază în Paradis, unde Sophia o trimite pe Eva de Lumină să-l ridice şi să-i dea vedere. Îndată ce-o vede pe Povăţuitoare, Adam o glorifică.

Duplicarea episoadelor şi dedublarea fiinţelor divine răspund unei logici cu totul obscure în naraţiunea confuză din *Natura Puterilor*, dar înşiruirea secvenţelor în prima povestire cosmogonică şi antropogonică (II 86, 27 sq.) se aseamănă cu cea din *Scrierea fără titlu*. După declaraţia lui Ialdabaoth şi răspunsul Pistis Sophiei-Incoruptibilitate (*t-m-nt' attako*, echivalent copt al grec. *aphtharsia*), Mama îl alungă pe Arhonte în haos şi-n abis şi-l instalează în loc pe propriul ei fiu, făcut după modelul eonilor transcendenţi (87, 1-11). Apoi Incoruptibilitatea priveşte în jos spre apele care-i reflectă

imaginea. Puterile psihice încearcă în van s-o acapareze. Ele ţin sfat şi, ca s-o facă prizonieră în vreun fel, decid să modeleze, după imaginea din ape, un om de ţărînă (*choûs*) drept momeală pentru ca Incoruptibilitatea să vină să se fixeze acolo (87, 13-88, 3). La început, omul nu-i în stare să se ţină pe picioare, dar Spiritul venit din pămîntul adamantin (*p-kah-nadamantine*) se introduce într-însul (88, 3-17).

Mitul antropogonic din AJ urmează aproape acelaşi scenariu, fără episoade intercalate şi concentrîndu-se, în cele două versiuni lungi ale sale, în special asupra unei informaţii de natură tehnică privind diverse genuri de melotezie (corespondenţe între părţile sufletului sau trupului şi astre – sau alte entităţi astrologice).

Pocăinţa Sophiei, dacă iniţial a avut drept scop reintegrarea ei în pleromă, implică ulterior de asemenea asumarea unei responsabilităţi faţă de cosmosul creat din propria-i ignoranţă, un cosmos pe care forţe active necontrolate îl fac să fie plin de capcane, complicîndu-l, mai ales în urma unui episod care din nou scapă controlului eonilor de Lumină : facerea omului.

Mai întîi, Sophia ia cunoştinţă de răul (*kakía*) ce decurge din apostazia lui Ialdabaoth. Plină de ruşine, ea se ascunde în tenebrele Ignoranţei, pradă unor mişcări haotice (BG, p. 130 Till). Atunci Ialdabaoth-Trufaşul (*Authadês*) află de existenţa Mamei sale, dar continuă să ignore ceea ce este deasupra ei. Sophia izbucneşte în plîns privind lucrarea nelegiuită a fiului ei. Perechea ei divină o aude şi, prin intercesiunea celorlalţi eoni şi cu aprobarea Tatălui Inscrutabil (*aóraton*), coboară pentru a îndrepta tot răul. În timpul acestei operaţiuni, Sophia nu este acceptată în pleromă, rămînînd doar într-un al nouălea cer. O voce ajunge pînă la ea, anunţîndu-i sosirea eonului numit Om Primordial şi a fiului ei, acesta din urmă prefigurat printr-o imagine reflectată de ape. Arhonţii văd imaginea şi-şi spun între ei : „Să facem un om după imaginea lui Dumnezeu şi după asemănarea lui” („asemănarea noastră” în II 15, 1-4 ; BG, p. 137 Till = 122 T.). Ei modelează o creatură (*plasma*) ca imitaţie (*mímesis*) a imaginii reflectate în apă, care la rîndul ei imită imaginea imperfectă a Omului Perfect (*téleios* ; BG, p. 138 Till). Creatura va fi numită Adam, şi cele Şapte Puteri (*exousíai*) fabrică fiecare cîte un suflet (*psychê*) pentru el, astfel încît îngerii să-i poată construi

apoi corpul ceresc, după cum urmează : Divinitatea creează sufletul osos, Stăpînirea – sufletul fibros sau nervos, Gelozia (sau Focul) – sufletul cărnii (*sárx*), Providenţa (*prónoia*) – sufletul medular şi tiparul corpului, Regalitatea – sufletul sangvin, Inteligenţa – sufletul pielii şi Înţelepciunea (*sophia*) – sufletul păros (BG, p. 139 Till). Plecînd de la această schemă psihică stabilită de cele şapte *exousíai*, îngerii modelează membrele (*mélos, harmós*) Adamului ceresc, din creştetul capului pînă la unghiile picioarelor, într-un lung episod de melotezie anatomică (AJ II şi IV p. 125-7 T.) ce se continuă pînă la atribuirea a treizeci de demoni părţilor corpului (II şi IV p. 128-9 T.), printr-o listă stoică a celor cinci părţi ale *hegemonikon*-ului sau „simţ intern" al sufletului-spirit şi printr-un tablou al celor patru calităţi elementare şi al celor patru principale pasiuni ale sufletului (Tardieu, 311-14).

Dar această creatură celestă, dotată cu tot ce-au putut să-i ofere Puterile şi cei 360 de îngeri, rămîne inertă şi nu se ridică în picioare decît atunci cînd, la intervenţia Sophiei, Tatăl suprem îi comunică lui Ialdabaoth secretul animării Golemului : Ialdabaoth va trebui să sufle asupra feţei lui Adam puţin din spiritul (*pneûma*) primit de la Mama sa. O dată lucrul împlinit, Adam se ridică (BG p. 142 Till). Prin pneuma provenită din pleromă, el devine superior Puterilor care l-au modelat şi lui Ialdabaoth însuşi. Cunoscînd secretul, arhonţii vor să se debaraseze de el şi-i găsesc un loc jos, în regiunea (*méros*) materiei (*hylê*), pentru a-l exila în extremitatea opusă patriei hipercosmice de unde spiritul său îşi trage originea.

Milostivindu-se de pneuma lui Adam, Tatăl nenăscut îi trimite acum în ajutor (*boêthós*) propriul său Suflu, Inteligenţa-Lumină numită Zoe-Viaţă (BG p. 146 Till). Numai că la vederea scînteii de lumină care luceşte în Adam, arhonţii îşi dau definitiv seama de superioritatea lui şi hotărăsc să-l închidă pentru totdeauna în materie, creînd pentru el, abia în acest punct, corpul fizic făcut din patru elemente (pămînt, apă, foc şi vînt), cărora li se adaugă tenebrele şi concupiscenţa (*epithymía*) : „Iată mormîntul refacerii corpului ! Iată cu ce l-au înveşmîntat pe om tîlharii aceştia : locul uitării ! Şi (astfel) el a devenit un om muritor. Iată catabaza dintru început şi ruptura dintru început ! " (II p. 137 T.). Un alt element se adaugă acestei ultime şi mizerabile creaţii a arhonţilor, un element înzestrat cu o importanţă considerabilă nu numai la gnostici, ci şi la

neoplatonicienii tîrzii : *antikeimenon pneuma*, spiritul rău – sau, mai corect, *antimimon pneuma* – „spiritul contrafăcut".

5. Spiritul contrafăcut

Desemnat în mai multe locuri din AJ (BG, II), ca şi în alte texte gnostice, drept *antimimon pneuma*, spiritul contrafăcut este o noţiune fundamentală a gnosticismului. El e definit ca o chintesenţă a puterilor astrale rele, epitomă a Fatalităţii (*heimarménê*) : Demiurgul Ialdabaoth „a ţinut sfat cu puterile lui. Ei toţi au dat naştere Fatalităţii şi i-au înlănţuit cu măsuri, clipe şi timpuri pe zeii cereşti, pe îngeri, demoni şi oameni, astfel încît toţi să fie ţinuţi prin legătura (ei), care domină toate lucrurile : ţel dăunător şi funest ! " (BG p. 157-8 T. = p. 184 Till). „Într-adevăr, din această Fatalitate au apărut toate nedreptăţile, ticăloşiile şi blestemele, legătura uitării şi a ignoranţei, ca şi toate preceptele tiranice şi păcatele strivitoare şi spaimele cele mari. Şi astfel, întreaga creaţie a fost orbită, ca să nu poată fi cunoscut Dumnezeul care este deasupra lor, a tuturor" (II p. 157-8 T.).

În alte părţi, spiritul contrafăcut primeşte o caracterizare mai precisă : este o informaţie astrală genetică ce însoţeşte în lume fiecare suflet, şi relaţia unei persoane cu propriul ei *antimimon pneuma* determină felul în care sufletul îi va fi judecat după moarte (BG, p. 174 Till).

Mai optimist decît alte tratate gnostice, AJ neagă reîncarnarea (Tardieu, pp. 154 ; 33-4). *Toate* sufletele, inclusiv cele rătăcite de spiritul contrafăcut, vor avea dreptul la salvare, ultimele după ce vor fi fost instruite de către alte suflete, care posedă Spiritul viu (BG, p. 178 Till = p. 154 T.). Numai blestemul împotriva Spiritului lasă un suflet pradă pedepsei veşnice.

Vedem aşadar că spiritul contrafăcut este reprezentat în acelaşi timp ca Arborele nedreptăţii, chintesenţa legăturilor Fatalităţii astrale, şi ca factorul cel mai puternic al destinului individual. El se alătură concepţiei acelor *prosartemata* sau „apendice" de care vorbeşte Basilide (Clem. Al. *Strom*. II 112), cheaguri, concreţiuni planetare care atrag sufletul către viciu. Isidor, fiul lui Basilide, pare să le fi consacrat un întreg tratat – *Despre sufletul adventice* (*Perī*

prosphyoûs psychês), în care respinge ideea că destinul astrologic poate îngrădi libertatea raţiunii umane (*ib.*, II 113, 3-114, 1). Este perfect evident că speculaţii de acest gen se găsesc la originea motivului foarte răspîndit al informaţiei dobîndite de suflet în timpul trecerii sale prin sferele planetare (la intrarea sau la ieşirea din lume), teorie care va conduce la formula vehiculului astral (*óchêma*) al neoplatonicienilor de după Plotin (*cf. Expériences*, pp. 119-44).

Se observă cu uşurinţă că opiniile din AJ ţin de o polemică antiastrologică prezentă în diverse doctrine gnostice, incluzînd şi maniheismul. Rezultatul ei se află codificat, în cea mai completă şi coerentă formă, în textul tardiv al tratatului *Pistis Sophia*, ale cărui raporturi cu maniheismul aşteaptă încă să fie precizate. *Pistis Sophia* elaborează o teorie a spiritului contrafăcut strîns legată de cosmologia, de antropologia şi de soteriologia pe care le vehiculează. Întîlnim mai întîi *antimimon pneuma* în capitolele 111-15 din cartea a doua a *Pistis Sophiei*. Spiritul contrafăcut provine aici din viciile arhonţilor cosmici şi împinge sufletul către aceleaşi vicii, care constituie hrana lui (*trophaí*): „*Antimimon pneuma* caută relele (*kakía*) şi poftele (*epithymíai*) şi păcatele" (p. 138 S.-T. = 283-4 M.), forţînd astfel sufletul să cadă în greşeală. După moartea fizică, sufletul al cărui spirit contrafăcut este puternic va fi trimis într-un corp nou şi păcatul se va propaga astfel încît „sufletul să nu iasă din transmigraţiile (*metabolaí*) corpului (*sôma*) pînă ce nu va parcurge ultimul ciclu (*kyklos*) care i-a fost destinat" (113 p. 191 S.-T.). Dimpotrivă, cînd spiritul contrafăcut este slab, el va fi abandonat la trecerea prin sferele arhonţilor Fatalităţii astrale. Sufletul eliberat va fi încredinţat bunului Sabaot şi va ajunge în sfîrşit la Comoara de Lumină. Pentru a dezlega sufletul de spiritul contrafăcut, PS menţionează două metode: botezul care, în felul unui foc purificator, dizolvă peceţile păcatelor puse pe suflet şi-l separă de *antimimon pneuma* (115 p. 193-4 S.-T.), precum şi rugăciunea de mijlocire pentru morţi (111-2 p. 183-9).

Într-o halucinantă parodie a dialogului *Timaios* al lui Platon (41d sq.), mitul facerii sufletului şi a spiritului contrafăcut este povestit în amănunt în capitolele 131-32 (p. 217-26 S.-T. = 331-46 M.).

Cei cinci arhonţi ai Fatalităţii astrale trimit sufletele preexistente în lume şi creează noi suflete. În primul caz, ei dau sufletelor care

coboară să bea din cupa uitării, conţinînd sămînţa (*spérma*) relelor (*kakía*) şi a dorinţelor (*epithymíai*). Această băutură letală se transformă într-un fel de corp (*sôma*) care înfăşoară sufletul (*psychê*) şi i se aseamănă : de aceea este numit spirit contrafăcut şi formează ca un veşmînt de deasupra (*énduma*) pentru suflet (131 p. 219 S.-T. = 334 M.).

Într-al doilea caz, un nou suflet este creat de cei cinci arhonţi ai Fatalităţii (planetele Cronos, Ares, Hermes, Afrodita, Zeus : *cf.* 136-7 p. 234-5 S.-T.), din sudoarea, lacrimile şi respiraţia tuturor colegilor lor cereşti. Această materie conţinînd cîte o parte din fiecare planetă este adunată, amestecată şi tăiată ca nişte pîiniţe mici : sufletele individuale, care vor fi pe loc îmbrăcate cu spiritul contrafăcut.

Ca şi Adamul primordial în versiunile mitului antropogonic tocmai trecute în revistă, noile suflete nu au forţa să se descurce singure : de aceea cei cinci arhonţi planetari şi confraţii lor din Soare şi Lună le injectează suflul lor, în care se află închisă şi o fărîmă de spirit. Ea este cea care-i va permite sufletului să plece în căutarea Luminii (131 p. 219-20 S.-T.).

Antimimon pneuma este prins de suflet prin nişte peceţi (*sphragîdes*) ale arhonţilor. El constrînge (*anankázein*) sufletul să se afunde în toate pasiunile (*páthê*) şi nelegiuirile (*anomíai*), lăsîndu-l în stăpînirea lor în timpul tuturor transmigraţiilor în corpuri noi (*ib.*). Cînd sufletele au fost astfel pregătite, arhonţii le trec celor 365 de miniştri (*leitourgoí*) ai eonilor lor, care, luînd drept model structura deja existentă (*typos*), sînt capabili să fabrice o contrastructură (*antítypos*) corporală, un receptacul apt să primească fiecare „pachet" individual. „Pachetul" ajunge la arhonţii din Mijloc, care-i adaugă destinul (*moíra*), adică predestinarea faptelor lui pe pămînt, conţinînd şi ora morţii. Pachetele se compun acum din *moíra, mígma* („amestec"), din spirit, suflet şi spirit contrafăcut. Fiecare dintre ele este tăiat în două şi distribuit unui bărbat şi unei femei : „Şi ei dau o parte din aceasta bărbatului şi o parte femeii în mîncare (*trophê*), în suflul aerului, în apă sau în ceva (*eídos*) de băut" (132 p. 223 S.-T. = 341 M.). Chiar dacă sînt foarte departe unul de celălalt, bărbatul şi femeia trebuie să se caute pretutindeni în lume (*kósmos*) pentru a realiza un acord (*symphonía*) : sînt în secret constrînşi la asta de către miniştrii cereşti. Spiritul contrafăcut se adună în sămînţa

bărbatului şi el îl varsă în matricea (*mêtra*) femeii. Tot atunci însă pătrund în matrice şi cei 365 de trimişi ai eonilor : ei pun la loc cele două părţi, le hrănesc cu sîngele mamei timp de patruzeci de zile, modelează în treizeci de zile membrele (*mélê*), introduc spiritul contrafăcut, sufletul, *mígma* şi *moîra*, le pecetluiesc pe toate de corpul nou. Ziua conceperii este marcată de peceţile lor pe palma stîngă, ziua în care au fost terminate membrele pe palma dreaptă, alte date socotite semnificative în mijlocul craniului, pe tîmple, pe ceafă, pe creier şi în inimă ; în sfîrşit, numărul anilor pe care sufletul îi va petrece în corp se află înscris pe frunte. Miniştrii încredinţează peceţile Arhonţilor Răzbunători (*erynaíoi*), care administrează pedepsele (*koláseis*) şi judecăţile (*kríseis*). Răzbunătorii le trec unor *paralêmptai* însărcinaţi să separe sufletul de corp în momentul în care, aşa cum arată informaţia conţinută în *moíra* individuală, bărbatul sau femeia îşi vor fi găsit fiecare felul prestabilit de moarte (132 p. 224-6 S.-T. = 342-5 M.).

6. *Polemica anti-astrologică*

Începînd cu doctrinele cele mai primitive ale îngerilor (şapte la număr) care-şi dispută puterea în ceruri, numeroase texte gnostice conţin o polemică împotriva astrologiei, codificată nu numai în concepţia spiritului contrafăcut şi în corolarele ei, ci şi în mituri cu o structură mai complexă. Printre ele, cu deosebire tehnice sînt mitul maniheist şi mitul privitor la inversarea mişcării sferei cereşti, din prima carte a *Pistis Sophiei* (15-28). Legăturile evidente dintre aceste două mituri, sugerînd o probabilă dependenţă a celui de-al doilea faţă de primul, nu vor fi abordate aici.

În *Pistis Sophia*, Isus, după înviere, mai stă încă unsprezece ani în preajma discipolilor săi (*mathêtaí*). La sfîrşitul şederii sale terestre, pe 15 ale lunii Tybi, într-o noapte cu lună plină, Isus este răpit la ceruri de o mare forţă (*dynamis*) luminoasă, izvorîtă din cel din urmă mister (*mustérion*) al pleromei, Comoara de Lumină. El se întoarce pe Muntele Măslinilor abia a doua zi dimineaţă la ora 9 (1-3 p. 1-4 S.-T.) şi le explică discipolilor numeroasele fapte pe care le-a săvîrşit în spaţiul ceresc.

Mai întîi, se află că acea *dynamis* care l-a transportat este veşmîntul lui pleromatic de lumină, *énduma* lui, cuprinzînd într-însa toate numele secrete ale etajelor hiperceleste. Împodobit cu veşmîntul pleromatic, Isus trece fără nici o piedică prin porţile firmamentului (*steréôma*), stîrnind spaima arhonţilor, a puterilor şi a îngerilor orbiţi de lumina lui (11 p. 12). De altfel, cînd Isus ajunge la prima sferă (*sphaîra*), strălucirea devine de patruzeci şi nouă de ori mai puternică decît în firmament şi înmulţirea cu acelaşi factor se repetă în cele două sfere succesive, a Fatalităţii planetare (*heimarménê*) şi a celor doisprezece eoni (semne ale zodiacului) unde, aşa cum spune textul (14 p. 14), lumina ar trebui să fie de 8 700 de bilioane de ori mai puternică decît în lumea fizică. (Un calcul sumar ne aduce la cifra mai modestă de 576 de bilioane şi jumătate.)

Marele tiran Adamas şi eonii săi (*aiônes*) declară război luminii lui Isus. Ca să le mai domolească acţiunile (*práxeis*) rele, Isus le ia a treia parte din putere, apoi îi aruncă în zona de jos a sferei Fatalităţii şi în prima sferă, căreia îi imprimă o mişcare alternativă : timp de şase luni ea se va roti spre stînga, iar în următoarele şase luni, spre dreapta (15 p. 15). Strategia aceasta destul de simplă reprezintă cea mai importantă acţiune de salvare întreprinsă de Isus în cosmos. Care este semnificaţia ei ?

Arhonţii şi îngerii zodiacului şi ai planetelor exercită asupra lumii o teribilă constrîngere prin magia lor (*magéia* : 18 p. 16 ; *cf.* 20 p. 17), formată din toate relaţiile care se pot stabili între entităţi astrologice : domicilii şi aspecte planetare, căderi şi exaltări, horoscop şi *medium coelum*, semne, case, *moîra* etc. Această magie celestă care predetermină acţiunile umane împiedică înfăptuirea deciziilor bune. Pe lîngă asta, conferă putere astrologilor şi ghicitorilor. Prin inversarea periodică a mişcării sferei, Isus nu înlătură orice valoare prezicerilor astrologice : cînd sfera se învîrteşte spre stînga, magia îngerilor astrali va continua să se exercite şi astrologii vor spune adevărul ; dar cînd sfera se va învîrti spre dreapta, *apotelésmata* (influenţele astrale) nu vor mai funcţiona şi *heimarménê* se va găsi astfel anulată. Pe deasupra, astrologii îşi vor pierde puterea din cauza prezicerilor lor mincinoase, pe cînd discipolii lui Isus vor triumfa, căci de-acum înainte numai ei vor cunoaşte secretul mişcărilor sferei.

O altă operaţie de salvare fusese deja încercată în zodiac şi *heimarménê*, sub supravegherea Marelui Paralemptor (în altă parte, *paralêmptês*, lat. *exactor*, „perceptor") al Luminii, Melchisedek. Deşi esenţialmente răi, arhonţii cereşti conţin totuşi parcele de Lumină răpite din pleromă. Melchisedek trebuie să le recupereze pentru a le trimite înapoi Comorii din înălţimi. De aceea el intervenise deja în mişcările astrale, punînd un Accelerator (*spoudastês*) pe traiectoriile arhonţilor, ceea ce-i obligase să se deplaseze mai repede. Trebuie să ne reprezentăm Acceleratorul ca pe un fel de bici şi arhonţii ca pe nişte animale de povară : pe măsură ce sînt forţaţi să se mişte mai repede, un lichid le curge din gură, ochi şi piele. Or, aceste secreţii conţin Lumină, pe care Melchisedek o separă cu grijă de deşeurile materiale : Lumina se duce la Comoara de sus, materia este aruncată trimişilor (*leitourgoí*) arhonţilor, care vor fabrica din ea, după procedeul cunoscut, suflete de oameni şi de animale (25 p. 20 ; *cf.* 131 p. 218). La rîndul lor, alţi doi Paralemptori sau Exactori (*paralêmptores* sau *paralêmptai*), plasaţi în Soare şi în Lună, urmăresc drumurile arhonţilor şi pun stăpînire pe resturile de Lumină pe care apoi le depun în Soare, de unde vor fi luate de trimişii lui Melchisedek.

Dîndu-şi seama că-şi pierd puterea, arhonţii au devenit mai circumspecţi şi-au început să-şi înghită conştiincios toate secreţiile corporale. În acest moment a intervenit Isus pentru a inversa periodic mişcarea sferei şi arhonţii au fost păcăliţi (*planâsthai*), căci nu s-au mai putut întoarce pentru a-şi linge secreţiile (27 p. 23). Ca urmare, de atunci la Comoară urcă mai multă Lumină şi mai multe suflete vor fi trimise în lume, iar faptul acesta *accelerează procesul salvării* (p. 24). Căci, într-adevăr, scopul întregii operaţiuni nu este altul decît recuperarea Luminii împrăştiate în lume ; ca şi Cabala luriană, acest text gnostic dintr-o epocă tîrzie pare să apere ideea că este necesar ca sufletele să se multiplice şi că, în consecinţă, procrearea este bună. Autorii lui nu prevăd însă o desfăşurare la nesfîrşit a mecanismului : cînd numărul (*arithmós*) sufletelor perfecte va fi fost atins şi ele toate vor fi ajuns la Comoara de Lumină, porţile Comorii se vor închide şi sufletele rămase vor fi trimise în Tenebrele exterioare, la Marele Dragon (*drákôn*) care-şi înghite coada ce înconjoară cosmosul (126 p. 207). Acest Mare Dragon poate fi

văzut la vreme de noapte, cînd Soarele îşi retrage razele (*aktînes*) în el însuşi ; prezenţa lui pătrunde în lume ca un abur uşor (*kapnós* : 131 p. 217).

7. Principiul antropic

O interpretare cu totul discutabilă a gnosticismului, la modă încă, vede în el o concepţie fundamental „pesimistă" a existenţei. Adevărat că gnosticismul are o atitudine ambiguă, revoluţionară în raport cu ideea unei *inteligenţe ecosistemice* şi cu ceea ce se numeşte *principiul antropic*. (În ştiinţa modernă, acest principiu se defineşte cam aşa : *acest* om există pentru *această* lume, *această* lume există pentru *acest* om.)

Spre a înţelege cît de mult diferă atitudinea gnostică de marile tradiţii care domină conştiinţele în epoca tardivă a Antichităţii, va fi suficient să trecem în revistă cîteva poziţii reprezentative.

În modul cel mai direct, existenţa unei inteligenţe ecosistemice totale şi unice (non-fragmentate) se găseşte afirmată în VT. Dar două povestiri contradictorii ne spun întîi că omul a fost creat *pentru* această lume (*Gen*. 1, 26), apoi că lumea a fost creată *pentru* om (*ib.*, 2, 5-20). Să spunem că circularitatea principiului antropic se află şi mai bine exprimată prin diferenţa dintre cele două redactări. În orice caz, lumea îi revine omului (*ib.*, 1, 28 ; 2, 19) şi amîndoi participă la inteligenţa ecosistemică : omul pentru că a fost creat după imaginea lui Dumnezeu (*ib.*, 1, 26) şi lumea – pentru că Dumnezeu, inteligenţa creatoare, o socoteşte „foarte bună" (*ib.*, 1, 31). Din cauza transgresării (*ib.*, 3, 6) unui interdict (*ib*, 2, 17), echilibrul se rupe : omul se vede exilat *în* lume (*ib.*, 3, 23), iar supremaţia lui *asupra* lumii devine cu totul relativă (*ib.*, 3, 17-19).

Tradiţia platoniciană fragmentează de la bun început inteligenţa ecosistemică, atunci cînd atribuie unor intermediari atît construcţia cosmosului, cît şi pe cea a omului. Lumea ideilor (*kósmos noêtós*), a Raţiunii (*lógos*), se opune lumii inferioare dominate de Necesitate (*anankê ; Timaios* 47e), care a fost implantată în Locul imuabil (*chôra*), spaţiul coetern al Logosului unde imaginea ideilor se imprimă ca într-o ceară moale. Există numeroase texte platoniciene

care fac referinţă la proasta calitate a copiei cosmice în raport cu modelul ei noetic – mitul peşterii (*Republica* VII 514a), de semnificaţie în primul rînd gnoseologică, fiind desigur cel mai cunoscut. Cu toate acestea, mitul platonician al creaţiei lumii, conţinut în *Timaios* (41a-e), spune că atît lumea însăşi, cît şi Artizanul ei (*démiourgós*) sînt buni : dualismul platonician nu este defavorabil cosmosului, este procosmic.

Artizanul cel bun din *Timaios*, intermediar între lumea ideilor şi copia ei care este creaţia, „a pus inteligenţa în suflet şi sufletul în corp şi a construit universul în aşa fel încît a făcut din el o operă care în mod natural a fost cea mai frumoasă posibilă şi cea mai bună" (30b), lăsînd în seama zeilor astrali făurirea raselor muritoare, pentru ca „acest univers să fie cu adevărat complet" : „Dacă ele nu se nasc, cerul va fi neterminat, neconţinînd în el toate speciile de animale ; or, el trebuie să le conţină pentru a fi îndeajuns de perfect" (41b). Făcuţi dintr-o substanţă mai puţin bună decît Sufletul cosmic, sufletele umane primesc totuşi de la Tatăl însuşi „sămînţa şi principiul" imortalităţii (41c). Dependente de „carele" astrale, aceste suflete nou-născute sînt destinate totuşi să sufere încarnarea *ex anankês*, „din necesitate" (42a), fiind supuse patimilor conţinute în cele două niveluri inferioare ale lor, cel irascibil (situat în piept) şi cel concupiscent (dedesubtul diafragmei : 69 sq.). De aici va decurge o lege complicată a reîncarnărilor, dacă sufletul raţional aflat în cap se arată incapabil să domine patimile.

În mod clar, fără a înceta să fie dualistă, gîndirea platoniciană nu-i niciodată anticosmică, deoarece realităţile inferioare primesc o finalitate pozitivă. Şi totuşi, căderea sufletelor individuale în corpuri, de care ele se prind „ca scoicile de cochilii" (*Phaidros* 249e), este un eveniment funest : el are loc „printr-o întîmplare nefericită" (*tinì syntuchía* : 248c), precizată în altă parte ca ţinînd de oarece legături avute cu nedreptatea. În sfîrşit, aprecierea corpului este, la Platon, de-a dreptul negativă : antisomatismul său este obiectul mai multor pasaje lipsite de ambiguitate (*Gorgias* 493a ; *Cratylos* 440b-c etc.). Această atitudine caracterizează tradiţia platoniciană în întregul ei, fie că-i vorba de platonicianul de mijloc Filon din Alexandria sau de neoplatonicianul Plotin. Pentru acesta, cosmosul înseamnă, în mod evident, armonie între nivelul superior şi nivelul inferior

(*Enneade* IV 8, 2), dar căderea sufletului individual în trup şi „pierderea aripilor sale" (*Enn.* II 9, 3, 18-4, 12 ; aluzie la *Phaidros* 246c) înseamnă, în mod la fel de limpede, o circumstanţă cu totul nefericită. Aşa cum Platon, citînd formula „trupului-sicriu" (*Sôma-sêma* : *Cratylos* 400c), sau cea a trupului (*sôma*) temnicer (*sôma*) al sufletului, „fără să fie nevoie să se schimbe vreo literă", dădea expresie concisă antisomatismului care-l caracteriza, Plotin se va opri asupra unei memorabile definiţii a omului – „cadavru împodobit" (*nekròn kekosmêménon* : II, 4, 5, 18). În ce priveşte coborîrea sufletului individual, pentru el este vorba de o culpă (*hamartía*) produsă în acelaşi timp prin necesitate şi prin liber arbitru (*hé te anankê to te ekousion*), ceea ce se va preciza mai bine în conceptul de „îndrăzneală" (*tolmà*), principiu al răului (*archê toû kakoû* : V, 1, 1).

Revenind acum la *Timaios*, va trebui să observăm că principiul antropic nu se lasă aici definit în termenii biblici : omul şi lumea n-au fost creaţi unul *pentru* celălalt, ci unul *precum* celălalt şi amîndoi sînt o imagine a inteligenţei ecosistemice. În urma unei greşeli a cărei natură rămîne obscură, omul-suflet se vede exilat *în* această parte a lumii formată din aceeaşi substanţă rudimentară ca şi corpul său.

Înainte de creştinism, care moşteneşte cele două tradiţii şi le combină formulele, medio-platonicianul Filon din Alexandria stabilise deja echivalenţa lor, fără să greşească prea mult prin asta : căci, reduse la o expresie simplă, atitudinea biblică şi atitudinea platoniciană în faţa inteligenţei ecosistemice şi a principiului antropic prezintă mai multe similitudini decît diferenţe. În ambele cazuri, inteligenţa ecosistemică nu-i deloc pusă în chestiune, principiul antropic este afirmat cu tărie, deşi în funcţie de două concepţii diferite, iar omul este considerat ca decăzut de la o stare originară de echilibru cu lumea la o stare de exil într-o lume (sau într-o parte a lumii) inferioară celei în care existase mai înainte („îmbrăcăminte de piele" în *Geneză* 3, 21 ; cădere a sufletului în corp *ex anankês*, în *Timaios* 42a).

În raport cu aceste două tradiţii, viziunea gnostică este fără îndoială revoluţionară : în primul rînd, inteligenţa ecosistemică, atîta cît există, este cu siguranţă de calitate inferioară, iar lumea, dacă

nu-i de-a dreptul rea, apare ca un produs inutil construit de Demiurg după fantasma arhetipală înscrisă în inconştientul lui. Vis al unui vis, este numai o iluzie care trebuie să dispară în neant.

Altfel stau lucrurile pentru om : căci Demiurgul, reprezentant al ecosistemului cosmic, este, după cum se vede, păcălit de această creatură superioară lui. Omul n-a fost construit *pentru* această lume, nici această lume *pentru* om. În mod limpede, demnitatea fundamentală a omului provine din opoziţia lui faţă de cosmos ; dar, în fiinţa lui *împotriva* lumii, el nu-i mai puţin înălţat *deasupra* lumii în care se află exilat. Dacă principiul antropic e negat, asta nu se face conform unei viziuni „pesimiste" a omului, ci conform unei concepţii pesimiste despre lume care ajunge la un optimism metafizic antropologic probabil fără echivalent în lumea veche.

Nu este vorba numai de o *consubstanţialitate* pneumatică între om şi originea sa cosmică ; cum am văzut deja, această consubstanţialitate este de asemenea o trăsătură constantă a tradiţiei platoniciene şi poate fi uşor tradusă în limbaj biblic, prin faptul că omul a fost creat după imaginea lui Dumnezeu (*Gen*. 2, 27). În contextul gnostic, omul mai este încă glorificat şi pentru că *această consubstanţialitate îl ridică mai presus de creatorii săi*, adică *mai presus de inteligenţa ecosistemică*. Este clar că accentul se pune nu pe radicala straneitate a omului, ci pe *superioritatea lui în raport cu ecosistemul din care face parte*, conţinînd de altminteri fiinţe condamnate – ceata demiurgului şi susţinătorii Adversarului hylic. Răsturnare a principiului antropic şi negare a inteligenţei ecosistemice, doctrina revoluţionară a gnozei, departe de a fi pesimistă, duce la un optimism antropologic delirant. Dar, în experienţa trăită a lumii, nu trebuie să ne aşteptăm ca gnosticii să condamne lumea fără drept de apel. Vom vedea, dimpotrivă, că pînă şi maniheiştii, socotiţi cei mai pesimişti dintre gnostici, se străduiesc să discearnă în amestecul terestru ceea ce aparţine Luminii de ceea ce aparţine Tenebrelor : fapt care poate să le asigure, la urma urmei, o trecere destul de plăcută pe acest pămînt, unde fiecare fir de iarbă şi fiecare mugur, rămînînd produsul unei nemaipomenite depravări, nu încetează totuşi să ascundă minunate scîntei de Lumină. Pentru gnostic, ca şi pentru platonician, lumea este un clarobscur : se află într-însa destule urme (*vestigia*) şi semne (*nutus* ; *cf.* volumul meu *Iter in silvis*, p. 142) ale divinităţii pentru a o face – la rigoare – suportabilă.

8. Istoria genului uman

Sistemul ofiţilor, după rezumatul lui Irineu (I 30, 7 sq.), afirmă că Ialdabaoth, invidios pe măreţia lui Adam, născoceşte tertipul de a-l ispiti prin femeie, pe care o modelează prin Intenţia (sau Reflecţia) sa. Dar Sophia-Prounikos îi răpeşte frumoasei Eva, astfel create, puterea distructivă. Ea va fi dorită de arhonţi şi va zămisli îngeri.

Pentru a sustrage primul cuplu uman puterii lui Ialdabaoth, Mama îl trimite pe Şarpe la Eva. La instigaţiile Şarpelui, ea îl convinge pe Adam să mănînce din fructul oprit al Arborelui Cunoaşterii. Amîndoi află în acest fel de existenţa transcendenţei acosmice. Ialdabaoth îi alungă din Paradis dimpreună cu Şarpele, acesta se instalează în abis şi formează acolo o hebdomadă malefică după exemplul hebdomadei Demiurgului.

Descinşi în lume, Adam şi Eva, ale căror corpuri fuseseră înainte „uşoare şi lucitoare", sînt aşezaţi în învelişuri carnale „obscure, dense şi opace" (30, 9) – acele *tunicae pelliceae* din *Geneză* (3, 21). Cain, primul lor născut, cade victimă înşelătoriei Şarpelui, care are numele Mihail (arhanghelul poporului evreu) şi Samael (în altă parte, arhontele Romei : *cf. Expériences*, pp. 68-9) : el face să apară în lume Invidia şi Moartea (Abel = Primul Mort). Pentru că oamenii nu-l adoră destul, Ialdabaoth vrea să-i distrugă prin potop, iar Sophia îl salvează pe Noe laolaltă cu ai săi. Dintre descendenţii lor, Ialdabaoth îl alege pe Abraham ca să încheie un pact cu el : în schimbul onorurilor divine care-i vor fi aduse, Ialdabaoth se însărcinează să asigure posterităţii lui Abraham dominaţia asupra lumii. Prin Moise, Demiurgul conduce poporul afară din Egipt, îi dă Legea şi-l preschimbă în poporul de Evrei care-l venerează. Profeţii sînt inspiraţi de arhonţi, Sophia însă îi foloseşte şi ea pentru a vesti coborîrea pe pămînt a eonului Crist (30, 11).

Povestirea mitică din *Apocriful lui Ioan* (BG 58, 1 sq. = II 22, 9 sq.) urmează aceeaşi schemă.

Înşelătorul Ialdabaoth îl duce pe Adam în Paradis, pretinzînd că aici va fi o desfătare (*tryphê*) pentru el. Dar tot ce provine de la arhonţi nu-i decît mistificare : „Căci hrana lor este amară şi frumuseţea lor perversiune, desfătarea lor înşelăciune şi arborele lor

nelegiuire” (BG p. 138 T.). Misteriosul aşa-zis Arbore al Vieţii din Paradis îl reprezintă tocmai pe *antimimon pneuma*, spiritul contrafăcut : „Rădăcina lui e amară şi ramurile – moarte, umbra lui este ură şi înşelăciune se află în frunzişul său ; sucul lui e unsoarea stricăciunii, fructul lui este mort şi seva lui înseamnă poftă : ea încolţeşte în întuneric” (II p. 138-9 T.). Dimpotrivă, Arborele Cunoaşterii Binelui şi Răului este Inteligenţa (*epínoia*)-Lumină, şi din această cauză Demiurgul îi interzice lui Adam să guste din el, în timp ce vulturul trimis de pleromă îl îndeamnă s-o facă. Textul se grăbeşte să dezmintă orice identificare a Şarpelui cu Crist : „Şarpele l-a învăţat procesul genezic : dorinţă, întinare, pieire” (BG p. 140 T.), este deci instrumentul arhonţilor.

Invidios pe Adam, Ialdabaoth vrea să pună stăpînire pe pneuma cu care-l înzestrase şi, trimiţînd asupra lui o toropeală (*anaisthesía*), încearcă să provoace ieşirea Inteligenţei-Lumină prin coasta lui Adam, fără a reuşi. Luîndu-i o parte din putere, Ialdabaoth modelează din ea o creatură (*plásis*) în formă de femeie. Atunci Adam se trezeşte şi recunoaşte în Eva pe soţia lui, de aceeaşi natură cu el ; dar cei doi nu erau încă decît „cadavre de ingoranţă” (BG p. 144 T.). Inteligenţa-Lumină în formă de vultur (*aetós*) – nu de şarpe – îi învaţă să mănînce din Arborele Cunoaşterii ; ceea ce făcînd, cuplul primordial se va îndepărta de Ialdabaoth, care „îi blestemă, şi pe deasupra zice, către femeie, că va fi dominată de bărbat… Ialdabaoth îi alungă din paradis şi-i îmbracă în întuneric dens” (BG p. 145 T.).

Acesta nu-i sfîrşitul nenorocirilor lor. Pierzîndu-şi minţile la vederea fecioarei Eva, Ialdabaoth vrea să trezească în ea o sămînţă (*spérma*). Pîngărită de demiurg, ea naşte doi fii : Iahve cu chip de urs, care este nedrept (*ádikos*) şi domneşte peste apă şi pămînt, şi Elohim cu chip de pisică, drept (*díkaios*), domn al focului şi al vîntului. Printre oameni însă, cei doi vor fi cunoscuţi sub numele de Cain şi Abel. În felul acesta întristător inaugurează Ialdabaoth unirea (*synousía*) conjugală (*gámos*), sădind în Adam o concupiscenţă (*epithymia*) care-l îndeamnă să se reproducă (*sporá*) şi să reproducă astfel spiritul contrafăcut, adică informaţia genetică rea, de origine astrală, a celor doi părinţi. Este o cunoaştere blestemată care le permite lui Adam şi Evei să-l zămislească pe Seth ; acesta însă şi descendenţii lui, numiţi „rasa neclintită”, vor fi binecuvîntaţi de Spirit.

Tocmai sprijinul pe care rasa umană îl primeşte fără încetare de sus provoacă ciuda lui Ialdabaoth, şi el hotărăşte să-i distrugă pe oameni prin potop. Inteligenţa-Lumină îl previne pe Noe de acest plan. Înconjurat de *gnostici*, „oameni ieşiţi din generaţia neclintită" (BG p. 159 T.), Noe se refugiază la adăpostul unui nor luminos. Demiurgul decide atunci să-şi trimită îngerii pentru a le seduce pe fiicele acestor oameni, iar trimişii recurg la vicleşug : iau aparenţa înşelătoare a soţilor. Descendenţii lor moştenesc întunecimea spiritului contrafăcut şi inimile lor sînt pînă-n ziua de azi întunecate (Tardieu, 160-2).

Naraţiunea *Scrierii fără titlu* şi cea din *Natura Puterilor*, care lucrează cu ipostaze dedublate şi chiar de două ori dedublate (*praeter necessitatem* : Pistis/Sophia/Zoe/Eva de Lumină), urmează un fir uşor diferit.

Cînd arhonţii îl aşază pe Adam, tîrîtor, incapabil să se ţină pe picioare, în Paradis, Sophia o trimite pe Zoe-Eva de Lumină-Povăţuitoarea să-l pună pe picioare şi să-i dea vedere. Adam aruncă prima privire asupra femeii strălucitoare şi o glorifică, arhonţii însă o văd şi ei şi o rîvnesc. În intenţia de a se uni cu ea, ei îl adorm pe Adam ; Eva de Lumină scapă lăsînd în urmă, alături de Adam, o umbră care-i seamănă (Eva carnală), iar ea se transformă în Arborele Cunoaşterii. Toţi arhonţii au o legătură sexuală cu umbra şi fiecare o lasă însărcinată cu cîte un fiu (şapte în total), Abel provenind de la Ialdabaoth însuşi (SST II 115, 29 sq.).

Arhonţii le interzic lui Adam şi însoţitoarei lui, Eva carnală, să mănînce din fructul Arborelui, dar Povăţuitoarea-Eva de Lumină, camuflată ea însăşi în Arbore, le apare sub forma Şarpelui şi o convinge pe Eva să guste din fruct. Invidios pe protoplaştii umanităţii, care de-acum înainte le vor fi superiori, arhonţii îi alungă din Paradis (120-21). Eva de Lumină răspunde la rîndul ei gonindu-i pe arhonţi din cerurile lor pe pămînt. Aceşti îngeri căzuţi creează demoni (123, 5 sq.), care-i învaţă pe oameni toate religiile false şi toate meşteşugurile rele.

Prima povestire din *Natura Puterilor* (II 88, 24 sq. ; a doua povestire se opreşte la întronarea bunului Sabaot şi la noua economie a cosmosului care rezultă de aici) oscilează între varianta din AJ şi cea din SST. După ce-l instalează în Paradis, arhonţii îi poruncesc

lui Adam să nu mănînce din Arborele Cunoaşterii, dar planul Tatălui este ca, dimpotrivă, el să se înfrupte din Arbore (88, 24-89, 3). Ca să pună mîna pe pneuma lui (care-i fusese deja trimisă din pămîntul adamantin : 88, 3-17), arhonţii îl adorm, îi extirpează Spiritul şi fac din el o Femeie Spirituală (*pneumatiké* : 89, 3-11). Adam o adoră, iar ea, rîvnită de arhonţi, trebuie să fugă, lăsînd în loc o umbră, şi se transformă în Arbore. Arhonţii pîngăresc umbra (89, 24-31). Femeia Spirituală pătrunde în Povăţuitor – Şarpele – şi o învaţă pe femeia carnală – Eva – să mănînce din Arborele Cunoaşterii (89, 31-90, 19). Samael o blestemă pe femeie, Şarpele şi arhonţii azvîrl cuplul primordial afară din paradis (90, 19-91, 7). Lăsată însărcinată de arhonţi, Eva îl naşte pe Cain, care este deci produsul lor colectiv, pe cînd Abel provine din acuplarea lui Adam şi a Evei (91, 11-15). În fine, Eva îi naşte pe Seth şi pe Norea (91, 30-92, 3), cu care se inaugurează spiţa gnosticilor, „rasa neclintită" a Fiilor Luminii. Pizmuindu-i, arhonţii plănuiesc să-i extermine prin potop. O înconjoară pe Norea, care invocă Puterea de sus (92, 33-93, 2). Naraţiunea devine circulară : îngerul Eleleth, unul dintre Marii Luminători, venit s-o ajute şi s-o instruiască pe Norea, îi spune istoria originii lumii (93, 8-96, 17) prin care începe chiar scrierea în chestiune (86, 27 sq.), dar într-o versiune incompletă şi mai obscură decît la început.

Două rezumate ale unor doctrine eretice la Epifaniu fac pandant istoriei umanităţii din *Scrierea fără titlu* şi din *Natura Puterilor*.

Sethienii (*Panarion*, 38.1, 1-5, 3) îl venerează pe Seth, izvor al tuturor virtuţilor, pe care-l numesc de asemenea Cristos şi Isus. Lumea a fost creată de îngeri, aceştia s-au divizat însă între ei, luînd fie partea lui Cain, fie pe cea a lui Abel, căci nu se înţeleg în ce priveşte descendenţa cainită sau abelică a rasei umane. Mama, superioară îngerilor, predetermină naşterea lui Seth, depunînd într-însul o scînteie din Puterea transcendentă, ca să distrugă, prin om, tirania arhonţilor cereşti. Între timp însă nesethienii se înmulţesc, perpetuînd nedreptatea ; Mama trimite potopul ca să-i elimine, sperînd să-i scape doar pe descendenţii lui Seth. Îngerii reuşesc să-l introducă pe Ham, trimisul lor, în arcă, şi de la posteritatea acestuia se vor trage pe pămînt noi necazuri. Seth va reveni în lume, prin concepţie imaculată, în persoana lui Isus Cristos, ca să îndrepte

relele. Acestă notă a lui Epifaniu pare a fi o versiune îmbunătăţită a unei informaţii date de Pseudo-Tertulian (*Adv. omn. haer.*, 2 p. 218 Kroyman) despre *Sethoitae*, informaţie pe care o repetă în mare măsură (Klijn, pp. 82-90). Toate sursele ulterioare depind de Epifaniu şi de textele *Anacephaloses*, rezumate ale ereziilor conţinute în *Panarion* (Klijn, p. 88).

Pentru arhontici, cărora Epifaniu le atribuie o origine palestiniană, Diavolul este fiul arhontelui Sabaot. A avut o legătură sexuală cu Eva, care i-a născut pe Cain şi Abel. Conflictul dintre cei doi a apărut pentru că amîndoi erau îndrăgostiţi de propria lor soră (*Panarion*, 40.5, 4), personaj atestat şi de alte surse, care-i dau mai multe nume (Stroumsa, pp. 57-8).

Seth-Allogenes este fiul lui Adam şi al Evei. El este astfel numit, Străin (*Allogénês*), pentru că a fost răpit şi crescut de către Străinii cereşti, cărora pe urmă le-a slujit interesele în lume (7, 13). A avut şapte fii, numiţi şi ei Străini (7, 5).

Ereziologii sirieni Theodor bar Konaï (sfîrşitul secolului al VIII-lea), Agapius din Menbijd (secolul al X-lea) şi Bar Hebraeus (secolul al XIII-lea) îi atribuie ereticului Audi ('Odi) nişte povestiri în care Dumnezeu însuşi sau Stăpînirile (Stăpînitori = arhonţi) au avut legături cu Eva. După Bar Hebraeus, Audi ar fi propovăduit că „Dumnezeu i-a spus Evei : «Zămisleşte de la mine, înainte ca Stăpînirile să vină să te cerceteze ! », şi încă : «Zămisleşte de la mine, înainte să vină alături de mine creatorii lui Adam ! »" (Puech, p. 276). Izvoare evreieşti trimit de asemenea la o tradiţie conform căreia Cain ar fi fost conceput de Eva cu Samael (Klijn, pp. 3-8) ; alţii interpretează pasajul din *Facerea* 3, 13 în sensul că Şarpele ar fi violat-o pe Eva (Stroumsa, p. 48).

9. Demiurgul pocăit

Căinţa Demiurgului şi punerea lui în slujba pleromei reprezintă o constantă a mitologiei valentiniene, derivată dintr-o atitudine mai pozitivă faţă de lume.

Echivalentul acestui motiv în alte texte gnostice este dedublarea Demiurgului într-o putere bună, „din dreapta", şi o putere rea, „din

stînga". Remuşcări şi dedublări pot apărea simultan în aceeaşi doctrină, punînd astfel o distanţă tot mai mare între un Demiurg pînă la sfîrşit bun – şi materie.

În *Scrierea fără titlu*, cînd Sabaot, al doilea fiu al lui Ialdabaoth, aude vocea Pistis Sophiei dezminţind pretenţiile de unicitate ale tatălui său, se pocăieşte şi se converteşte la Bine. Pistis îşi întinde atunci degetul spre el şi-l umple de lumina ei (II 103, 33 sq.). Celelalte creaturi din Haos, geloase pe Sabaot, pornesc război împotriva lui, iar Sophia îi trimite în ajutor şapte arhangheli care-l duc în al şaptelea cer. Pentru a completa numărul doisprezece, care este cel al puterilor din Haos (fără a-i socoti pe Ialdabaoth şi pe tovarăşa lui, Pronoia), Pistis îi trimite alţi trei arhangheli şi pe propria-i fiică, Zoe, venită din ogdoadă. Sabaot îşi instalează curtea la adăpostul unui nor luminos, în mijlocul a şaptezeci şi două de puteri, îngerii neamurilor (se consideră că sînt şaptezeci şi două de neamuri sau popoare : 105, 15) ; la dreapta lui se află Isus Cristos şi la stînga – Zoe, pe cînd Pistis Sophia se ascunde cu el în norul gnozei. Faţă de ea, Sabaot-Dreptatea este situat la dreapta şi Ialdabaoth-Nedreptatea la stînga. Din nou invidios pe Sabaot, Ialdabaoth zămisleşte Moartea androgină care, la rîndul ei, aduce pe lume şapte fii – Invidia, Mînia, Plînsul, Suspinul, Doliul, Lamentaţiile şi Gemetele cu însoţitoarele lor femele respective. Cele şapte cupluri dau naştere fiecare la cîte şapte fii, astfel încît puterile Morţii sînt patruzeci şi nouă. Pentru a le contracara, Zoe creează şapte cupluri de puteri bune.

Prima povestire din *Natura Puterilor* (II 87, 1-11) ne spune pe scurt că Pistis Sophia îl alungă pe Ialdabaoth în haos şi-n abis şi-l aşază la dreapta-i pe fiul lui, făcut după modelul eonilor transcendenţi. A doua povestire (95, 7 sq.) este mai amănunţită : un înger de foc derivînd din suflul Zoei îl azvîrle pe Ialdabaoth în Tartar. Sabaot, primul fiu al lui Ialdabaoth, văzînd puterea acestui înger, se căieşte sincer. Sophia şi Zoe îl aşază în al şaptelea cer. Sabaot îşi face un car mare din heruvimi cu patru chipuri, înconjuraţi de îngeri servitori. La dreapta lui stă Zoe, iar la stînga – îngerul Mîniei (*piangelos ente torgê*) : dreapta lui se numeşte Viaţă (*zoê*), iar stînga Nedreptate (*adikía*). Cum observă foarte bine F.T. Fallon (p. 134), Sabaot este aici Dumnezeul veterotestamentar, care, în acest fel ocolit, este sustras oprobriului rezervat lui Ialdabaoth.

În cartea a IV-a din *Pistis Sophia*, Sabaot este obiectul unei duble dedublări : o dată este vorba despre Micul Sabaot-Zeus (planeta Jupiter) şi despre Marele Sabaot cel Bun (*agathós*), putere „din drepta” care priveşte din înălţimi (IV 139 p. 238 S.-T.). Dar a doua oară Sabaot este echivalentul lui Adamas, avînd în grijă şase din cele douăsprezece semne ale zodiacului. În contrast cu fratele său Iabraot, care conduce onorabil restul zodiilor, Sabaot s-a dovedit păcătos, căci a avut legături sexuale (*synousía*). De aceea Ieu, administratorul Luminii, l-a pus pe Iabraot într-un loc mai ridicat, în timp ce Sabaot şi arhonţii lui au fost legaţi de sferă (136 p. 234).

Valentinienii şi basilidienii fac importante eforturi pentru a justifica acţiunile divinităţii din VT.

Atitudinea valentinienilor faţă de Demiurg pare, în mărturiile ereziologilor, destul de unitară, deşi calificativele acordate variază. În orice caz, *el nu este rău* : e un intermediar care ocupă, la nivel ontologic, acelaşi loc ca sufletul şi psihicul la nivel antropologic, în timp ce principiul răului este în general Vrăjmaşul, Diavolul, reprezentant al principiului hylic şi htonic. Neştiutor, chiar „stupid şi nebun”, acest Dumnezeu al Legii se grăbeşte în majoritatea cazurilor să accepte vestea cea bună imediat ce Mîntuitorul i-o anunţă, căindu-se sincer şi cerîndu-şi iertare. Nu este duşmanul înverşunat care, în poziţia lui de radicală inferioritate, păstrează totuşi urmele mereu glorioase ale unei pneume pervertite ; apare ca un biet bolnav care are nevoie să fie vindecat şi va fi, devenind în felul acesta un tovarăş de acţiune al pleromei. Desigur, nuanţele nu lipsesc.

Astfel, în sistemul expus de Irineu (I 1, 1-8, 4), care pare să aparţină într-o măsură valentinianului Ptolemeu, sufletul Demiurgului provine din conversiunea Ahamot-Sophiei. Este o putere „din dreapta”, de substanţă psihică. Este numită Tată (dar de asemenea Mamă-Tată – *Métropátôr* –, căci Născătoarea lui acţionează prin el, sau Fără-Tată – *Apátôr* –, pentru că Ahamot l-a zămislit fără partener masculin) al fiinţelor „din dreapta” (psihice) şi „demiurg” al fiinţelor „din stînga” (hylice : 5, 1). Creator al celor şapte ceruri inteligibile, el mai poartă şi numele de Hebdomadă (5, 2). Neştiind că Mama sa, exilată în al optulea cer dincolo de limita pleromei, acţionează prin el (5, 3), se laudă că este Dumnezeu unic (Is. 45, 5 ; 46, 9). Dar acest Demiurg modelator de suflete, care nu vine direct

în contact cu materia, nu-i nicidecum Adversarul, Diavolul, Stăpînul lumii (*kosmokrátor*) de jos. Adversarul, provenind din durerea petrificată a lui Ahamot, păstrează în el urmele glorioase ale „elementelor spirituale ale răutăţii”, *tà pneumatikà tês ponêrías* din *Epistola către Efeseni* (6, 12), şi exact aceasta îi permite să cunoască existenţa pleromei ignorate de Demiurg (5, 4). La venirea Mîntuitorului, Demiurgul, agent pînă atunci inconştient al puterilor transcendente, este iniţiat în secret, şi îl primeşte cu bucurie, grăbindu-se să se pună conştiincios şi conştient în slujba superiorilor săi (7, 4).

Datele prezentate sînt confirmate de *Scrisoarea lui Ptolemeu către Flora* (Ep. *Pan*. 33. 7, 3-7) : Demiurgul care a proclamat Legea este un just intermediar între Dumnezeul cel bun şi Adversar. Orientalul Theodot recunoaşte şi el că Demiurgul este imaginea Tatălui suprem, deci în acelaşi timp reflectarea şi degradarea lui coruptibilă (*Exc. ex Theod*., 7, 5), căci Mama l-a zămislit după figura eonului Crist şi din dorinţă de acesta (33, 3-4). Ca şi Ptolemeu, occidentalul Heracleon recunoaşte trei principii (Tată-Demiurg--Diavol : Orig. *in Johann*, 20, 20), face din Demiurg un intermediar de natură psihică, corespunzător Omului psihic şi oamenilor psihici şi îl laudă pentru că a acceptat Buna Vestire adusă de Salvator şi i s-a conformat (13, 60).

Sistemul valentinian transmis de Ipolit (VI 29, 1-36, 4), mai apropiat de tratatele gnostice originale şi în consecinţă probabil mai vechi decît elaborările savante ale lui Ptolemeu, Heracleon şi Theodot, îl definesc cu mai puţine menajamente pe Demiurg drept un „avorton” (*ektrôma*) al Sophiei (31, 2), „stupid şi nebun” (33, 1 ; 35, 1), o fiinţă intermediară de foc (32, 7) situată între pleroma spirituală şi Adversarul Beelzebul (34, 1). El este convertit de Sophia, iar convertirea înseamnă şi sfîrşitul ignoranţei sale (36, 2). Acelaşi *happy end* pentru el se regăseşte la basilidienii lui Ipolit (VI 23), la care figura Demiurgului se dedublează în Marele Arhonte al Ogdoadei, perfect în raport cu lumea, neştiutor totuşi de ceea ce este deasupra firmamentului (*steréôma*) care ascunde regiunea hipercosmică (*hyperkósmia* : 23, 3-5 ; 25, 3), şi Arhontele Hebdomadei, identic cu Dumnezeul evreilor (25, 4). Amîndoi au Fii care le sînt superiori, după cum sufletul este superior corpului (24, 1-3). Marele Arhonte este domn al cerurilor planetare, Dumnezeul evreilor – al

zonei sublunare (24, 3-4). Nici unul dintre ei nu este rău: într-adevăr, ei se vor lăsa fără greutate convinşi, fiecare de către fiul său, de existenţa spaţiului hipercosmic, şi-şi vor recunoaşte greşelile, deplîngînd starea lor precedentă de ignoranţă (26, 1-6). Aşa cum foarte bine a văzut R.M. Grant, avem aici de-a face cu o expunere tardivă, puternic influenţată de gîndirea valentinienilor, de care lucrarea încearcă totuşi să se distanţeze (Grant, p. 126). Dimpotrivă, informaţia lui Irineu (I 24, 3) ar putea să urce pînă la însuşi Basilide (*ib.*, p. 201). Ea ne arată numai că îngerii cerului vizibil, care este al 365-lea plecînd de sus, şi-au împărţit între ei pămînturile şi neamurile. Arhontele (*princeps*) fiind Dumnezeul evreilor, a vrut să-i supună voinţei sale pe ceilalţi principi şi a intrat astfel în conflict cu ei.

Tratatul tripartit (I 5) este probabil textul valentinian cel mai favorabil Demiurgului şi creatorului său, Logosul.

Logos este aici un eon masculin care nu derivă nici din Tată, nici din Fiu, ci e generat de eforturile întregii plerome şi posedă liber arbitru (75, 20-76, 1). Intenţia lui de-a aduce glorie Tatălui, care provine de fapt dintr-un exces de iubire (76, 20), nu e rea, ci demăsurată în efectul ei creator şi nelegală în raport cu legile pleromei (76, 4-13). În momentul acţiunii sale, o Limită este stabilită în univers şi Logosul este aşezat dincolo de ea (76, 33). Creaţia lui este însă bună: „Nu trebuie aşadar să criticăm mişcarea care este Logosul, ci se cuvine să spunem că ea este cauza unui sistem care era destinat să apară” (77, 6-11). Acest sistem conţine în el însuşi umbra, imaginea pleromei, şi este de asemenea produsul îndoielii, uitării şi ignoranţei Logosului, care priveşte în jos, în abis (77, 18-25): jos apare Demiurgul lumii, de care Logos se desface, reurcînd către pleromă (78, 4-22).

Arhonţii produc creaturi care seamănă discordie pe pămînt, iar Logosul se întristează. El se pocăieşte (*metánoia*), se întoarce dinspre rău spre bine, şi făcînd aceasta dă naştere altor Puteri îmbibate de lumină aurorală (82, 35), superioare arhonţilor şi trăind în bună înţelegere între ele.

Cu ajutorul Mîntuitorului, Logosul va fi reintegrat pleromei (86, 25 sq.). Mîntuitorul este o chintesenţă a tuturor eonilor pleromei, la care se adaugă voinţa Tatălui. El ia universul în grija lui, revelîndu-se

într-însul ; în special, li se arată arhonţilor în chip de trăsnet (88, 33). Uimiţi şi înfricoşaţi, arhonţii se prăbuşesc (89, 1-5) în Hades, Haos, Abis sau Tenebrele exterioare, unde vor fi puşi în slujba ordinii viitoare (89, 25 sq.). Din contra, Puterile născute din pocăinţa Logosului devin susţinătoarele înfocate ale Mîntuitorului (89, 9-21). O nouă creaţie va avea loc, prin Logos, conformă de această dată cu imaginea pleromei (90, 31-91, 1). Ea este prezidată de un Tată numit Aion, Lăcaş, Sinagogă a Mîntuirii etc. (91, 34-92, 13), superior arhonţilor (hylici) şi Puterilor (psihice : 92, 15 sq. ; *cf.* 98, 12-21), stabilind astfel o nouă economie a universului, în care cele două ordini inferioare vor fi constituite după ierarhia familiară lor : toţi principii au în grijă cîte un sector al lumii terestre sau infernale, iar deasupra lor se află un Arhonte psihic numit Tată, Dumnezeu, Demiurg, Rege, Judecător, Lege etc., care este instrumentul de acţiune şi vocea Logosului în lume (100, 1 sq.). Guvernarea Arhontelui se caracterizează prin dreptate (101, 26-9) ; deşi calificat mereu în termeni onorabili, Demiurgul este totuşi ignorant, manipulat cum se află de către spiritul invizibil (102, 39 ; *cf.* 105, 19), în scopul producerii unor fiinţe pneumatice care-i depăşesc propria esenţă (101, 15-19). Probabil că Aion şi Arhontele sînt identici şi că a treia creaţie a Logosului nu-i propriu-zis spirituală : este una „psihică din dreapta”, deosebindu-se astfel de a doua creaţie, inferioară, pentru că este „psihică din stînga”. Textul acesta teribil de complicat e organizat după o schemă triadică de mai multe ori repetată, care reia la toate nivelurile opoziţia tipic valentiniană dintre pneumatic, psihic şi hylic (117, 15-20).

10. Cercetări cu privire la originea Demiurgului ignorant

În articolul său „The Origins of the Gnostic Demiurge” (*Gnostic Studies* I, pp. 213-19), Gilles Quispel pune apariţia Demiurgului gnostic în raport cu informaţia unui scriitor arab de epocă tardivă (Al-Qirqisāni, secolul al X-lea), care atribuie sectei evreieşti precreştine a magarienilor din Palestina ideea că lumea a fost creată de un înger al lui Dumnezeu. Este modalitatea prin care magarienii, descrişi ca o sectă fundamentalistă, reuşesc să concilieze non-antropomorfismul

divinităţii din VT cu creaţia antropomorfică a lumii prin Cuvînt sau prin operă artizanală, acţiuni pe care le transferă asupra îngerului lui Dumnezeu (*ib.*, p. 215).

Quispel crede că magarienii l-au influenţat pe Simon Magul, căci, după o informaţie conţinută în *Recunoaşterile* pseudo-clementine (2, 39), Simon ar fi pus accentul pe existenţa unui Dumnezeu suprem şi a unor divinităţi inferioare care au creat omul, printre ele aflîndu-se şi Dumnezeul evreilor. El ar fi fost trimis de Dumnezeul suprem pentru a crea lumea (*ipse misit creatorem deum, ut conderet mundum* : 2, 57 ; p. 216). Într-adevăr, Cerint susţine o idee similară (*ib.*, pp. 217-18), iar identificarea Demiurgului cu un înger de către gnostici este menţionată ici şi colo în textele ereziologice (*ib.*, p. 219).

Mai recent, Jarl E. Fossum a pornit în căutarea originii Demiurgului gnostic în tradiţiile samaritene şi în special la grupurile antinomiste aparţinînd sectei lui Dositeu (Fossum, pp. 44-75, în special 64 sq.). Autorul identifică un întreg complex de idei şi de credinţe care par să conducă progresiv la apariţia Demiurgului văzut ca un creator inferior şi uneori rău al lumii acesteia. Potrivit lui Fossum, procesul începe prin transformarea Cuvîntului lui Dumnezeu într-o ipostază independentă : Îngerul-Cuvînt (pp. 86 sq.). Aşa cum deja am constatat, iudaismul elenistic, tradiţiile samaritene şi, în urmă, Simon şi succesorii săi – pe care Fossum propune să-i numim „protognostici” – pot atribui creaţia lumii unui înger, care nu-i socotit rău (pp. 192 sq.). Fossum insistă asupra faptului că nici „protognosticii” nu-l consideră ca atare : ei sînt pur şi simplu convinşi că acest înger, care este Dumnezeul evreilor, nu-i totuna cu Dumnezeul suprem (pp. 216 sq.). În fine, acelaşi înger este în general socotit creatorul sau unul dintre creatorii corpului lui Adam (p. 237).

Pentru Fossum, Simon Magul este moştenitorul mai multor tradiţii samaritene privitoare la ipostazele cereşti, ipostaze care pot fi aşezate într-o anume ordine de succesiune : întîi Cuvîntul, apoi Numele lui Dumnezeu, în sfîrşit Îngerul Domnului, care reprezintă şi Cuvîntul şi înfricoşătorul Nume înzestrat cu proprietăţi magice (pp. 112 sq.).

Impresionanta erudiţie a lui J.E. Fossum nu reuşeşte să alunge impresia că ne găsim aici în prezenţa unui fapt în parte deja cunoscut de multă vreme : existenţa unui *diteism* evreiesc, afirmată încă de H. Graetz în 1846. Mărturiile samaritene nu adaugă nimic decisiv care să poată explica trecerea de la un Înger subordonat lui Dumnezeu la un Demiurg ignorant şi uneori rău. Alte cercetări recente, ale lui Alan F. Segal, deşi demonstrează amploarea diteismului iudaic în epoca respectivă, nu conţin nici ele cheia enigmei Demiurgului gnostic.

Am încercat să dăm o explicaţie teologico-politică trecerii de la diteism la *dualismul* gnostic, bazată mai ales pe negativitatea titlului de Prinţ al acestei Lumi în Evanghelia lui Ioan şi pe atribuirea acestui titlu lui Samael, Îngerul Romei, persecutor al poporului lui Israel. Anumite fapte semnalate de A.F. Segal (*Ruler of this World*, p. 263) par să confirme ipoteza noastră, J.E. Fossum însă (*The Name of God*, p. 75) este de părere că ea forţează cronologiile. Oricum ar sta lucrurile, nu avem intenţia să revenim la această ipoteză în paginile de faţă, care au drept scop să analizeze miturile vehiculate de „dualismele Occidentului", şi nu să stabilească originea lor *stricto sensu*.

Să ne limităm la următoarea observaţie : *tot aşa cum teologia evreiască privitoare la HKMH-Înţelepciune a influenţat puternic figura Sophiei, fără a explica totuşi povestirile mitice cărora ea, în gnosticism, le este protagonistă, diteismul evreiesc şi samaritean nu-i străin de naşterea Demiurgului gnostic, dar nu explică nicidecum vicisitudinile personajului din miturile în care el este actor principal*.

11. Rezumat al mitului Demiurgului

Analizînd grupul de cinci texte la care ne-am referit mereu aici (HE, SST, AJ, Ev Eg şi Irineu I 30 despre ofiţi), Nils A. Dahl a ajuns la concluzia că la rigoare s-ar putea reconstitui, plecîndu-se de la aceste texte, un arhetip al mitului Demiurgului conţinînd zece secvenţe, de la început pînă la crearea omului : *apariţie, descriere, lăudăroşenie, comentariu* asupra lăudăroşeniei, *mustrare* din partea

Vocii, *explicaţie* a mustrării, *provocare* pe care Demiurgul o aruncă Mamei ca să producă dovada existenţei transcendenţei, *apariţia imaginii* sau a luminii, *propunerea* de a crea omul, *fabricarea* omului (Dahl, pp. 693-4). Cum au remarcat şi Dahl (pp. 696-7) şi B. Barc (HA pp. 19-27), ordinea acestor secvenţe nu urmează ordinea episoadelor din *Geneză* : de la *Geneză* 1, 1-3 se sare direct la 1, 26-7 şi de aici la *Geneză* 2, 7 sq. B. Barc crede că autorii *Naturii Puterilor* au în intenţie să reconstituie o „geneză veritabilă”, care nu se suprapune decît parţial peste expunerea, interpretată pe dos, a Vechiului Testament.

Cei doi autori pornesc în căutarea unui „text originar” şi B. Barc greşeşte crezînd în existenţa reală a unui arhetip, în timp ce Dahl, mai circumspect, îl consideră ca pe o simplă ficţiune euristică.

Ca şi în cazul mitului Sophiei, vom încerca să stabilim aici *variabilitatea* secvenţelor mitului, ceea ce s-ar putea numi „limitele de toleranţă” între care se mişcă figura Demiurgului gnostic. Analiza noastră diferă sensibil de cea a lui Dahl, prin aceea că insistă în special asupra semnificaţiei episoadelor în interiorul acestei categorii istorico-religioase care este *dualismul*.

Astfel, în episodul *apariţiei* Demiurgului, accentul se pune, pentru noi, pe faptul că el provine dintr-o generaţie în afara legii, că este un avorton – ca şi atîţia Tricksteri la popoarele care nu cunosc scrierea. Interpretarea acestui fapt variază de la condamnarea fără rezerve a Demiurgului şi de la identificarea lui cu răul pînă la acceptarea superiorităţii lui substanţiale în raport cu lumea, a rolului lui pozitiv în guvernarea lumii şi în reabilitarea ei finală.

Tot aşa, în ce priveşte *descrierea* Demiurgului : el este, desigur, ignorant şi lăudăros, „orb” la realităţile superioare, „stupid şi nebun”. Uneori persistă înrăit în ignoranţa şi aroganţa lui, permanente şi indelebile ; alteori se căieşte pentru ele, grăbindu-se să se pună cu zel în slujba binelui.

Declaraţia lui de unicitate întăreşte descrierea menţionată, importanţa ei majoră rezidă însă în faptul că îl califică pe Demiurg drept Dumnezeu al VT, indicînd astfel că avem de-a face cu o *exegeză inversă* a VT. Vom vedea mai departe la cît de multe variaţii este supusă această exegeză. Să precizăm că gnosticismul „moderat” elaborează două procedee fundamentale – duplicarea şi pocăinţa –

pentru a reabilita divinitatea din VT, în timp ce în mărturiile aparţinînd fazei „acute" ea este o figură de-a dreptul demonică.

Invariabil, Demiurgul este creator al cosmosului. Accentul poate fi pus pe negativitatea radicală a lumii, pe caracterul ei de palid model al realităţilor suprasensibile, sau pe rolul ei relativ pozitiv în economia universală.

Invariabil de asemenea, Demiurgul şi arhonţii lui sînt creatorii unui om imperfect care, primind o scînteie pneumatică provenită din transcendenţa Tatălui bun, va sfîrşi prin a-şi depăşi creatorul. Să trecem, deocamdată, peste nenumăratele variante pe care le cunoaşte această temă. Chiar dacă ulterior vor păstra conformitatea cu episoadele *Genezei* (cap. 6-9), textele gnostice se deosebesc sensibil între ele prin faptul că interpretează potopul fie ca pe o încercare a arhonţilor invidioşi de a se debarasa de om – superior lor –, fie, dimpotrivă, ca pe o tentativă a Sophiei de a salva „rasa neclintită" şi de a distruge rasele arhontice.

Dincolo de aprecierile foarte fluctuante pe care textele gnostice le rezervă Demiurgului, cîteva trăsături îi sînt atribuite cu insistenţă : el este un avorton, e ignorant şi lăudăros, este Dumnezeul Vechiului Testament, creatorul cosmosului şi al lumii. Pe lîngă asta, secvenţele mitului gnostic reprezintă o reinterpretare sistematică a episoadelor mitului biblic al Genezei, a căror ordine de succesiune n-o urmează în mod riguros. Cum bine a remarcat B. Barc, gnosticii se străduiesc să stabilească o „geneză veritabilă", revăzută în întregul ei şi corijată, în care vedem cum arhonţii îl creează pe om (1, 26 ; 2, 7), îl aşază în Paradis (2, 8), rostesc interdictul de a mînca din fructul Arborelui Cunoaşterii (2, 18), şi creează femeia (2, 21-3). Pentru că, prin intervenţia Şarpelui (3, 1-5), interdictul este ignorat (3, 6), Demiurgul alungă din Paradis cuplul primordial (3, 23) ş.a.m.d. În aceste texte gnostice în care mitul Demiurgului deţine rolul central, *punctul de referinţă permanent este Cartea Genezei, supusă unei exegeze care urmăreşte să-i restabilească acesteia o semnificaţie primară şi secretă, conformă cu presupoziţia fundamentală a gnosticilor, care este dualistă* : Demiurgul lumii acesteia şi al omului, responsabil de inferioritatea amîndurora, nu-i decît un Trickster ale cărui acţiuni se află în contradicţie mai mult sau mai puţin flagrantă cu voinţa unui Creator superior.

Analizînd cîteva mituri cu Tricksteri, vom ajunge să descoperim analogii frapante existente între ele şi mitul Demiurgului gnostic.

12. Tricksteri în context dualist

În capitolul introductiv al acestei anchete, am trecut în revistă cîteva mituri de Tricksteri în context dualist. Să revenim acum asupra lor cu unele detalii suplimentare.

Exhaustiva – dar inedita – cercetare a lui Mac Linscott Ricketts asupra Tricksterului nord-american pune în evidenţă două categorii speciale de mituri ale creaţiei : prima atribuie imperfecţiunile lumii antagonismului a doi creatori, în general zoomorfi ; a doua, provenind din speculaţii şamanice (cap. 19, p. 16), atribuie Tricksterului toate schimbările negative din alcătuirea lumii şi a condiţiei umane, contrar intenţiilor Creatorului bun.

Printre cuplurile de creatori, Ricketts citează Vulpoiul şi Coyotul, Lupul şi Coyotul la populaţiile shoshoni şi la grupuri înrudite, Vulturul şi Eretele în California centro-meridională, Vulturul şi Corbul la populaţiile quinault etc. (*ib.*, pp. 20-1).

La indienii atchomawi şi atongawi din nord-estul Californiei, cei doi creatori antagonişti sînt Vulpoiul argintiu şi Coyotul. În timp ce Coyotul doarme, Vulpoiul creează pămîntul şi vegetaţia. Cei doi fac animalele, dar oamenii sînt creaţia exclusivă a Vulpoiului : Coyotul vrea să-l imite şi nu reuşeşte. În fine, cei doi se află în dezacord în ce priveşte condiţiile vieţii umane. Coyotul este cel ce introduce procreaţia pe cale sexuală, naşterea în dureri, greutăţile subzistenţei (cap. 7, pp. 4 sq).

Mitologia indienilor din grupul lingvistic uto-aztec, stabiliţi în regiunile bazinului Colorado (ute, paiute, mono, bannoc, shoshoni), se bazează pe existenţa unui creator bun (Lupul) şi a antagonistului său, Coyotul sau Lupul de prerie. Lupul vrea ca oamenii să rămînă totdeauna tineri, Coyotul – să ajungă bătrîni dintr-o raţiune estetică : sînt frumoşi cînd se sprijină într-un baston. Lupul vrea ca morţii să poată fi readuşi la viaţă, în vreme ce Coyotul preferă ca moartea să fie ireversibilă, hotărîre de care va avea motive să se căiască, pentru că Primul Mort va fi propriul său fiu. Şi tot Coyotul stabileşte

conceperea pe cale genitală, naşterea în dureri, menstrele şi tabuurile. Pentru a îmblînzi consecinţele nefaste ale acţiunilor Coyotului, Lupul le dă oamenilor acea *sweat house*, sauna (Ricketts, cap. 5).

Populaţiile maidu californiene se împart în trei grupuri : maidu din Vale, de pe Colină şi maidu de la Munte. La primii, Coyotul este răspunzător de pierderea nemuririi, pe care oamenii o obţineau îmbăindu-se într-un lac cu apă vie ; el se căieşte, deoarece propriul său fiu va fi Primul Mort. El introduce riturile funerare şi se sinucide, ajungînd în locul unde stau morţii.

La maidu de pe Colină, Coyotul şi Creatorul sînt coeterni. Coyotul introduce procreaţia pe cale sexuală şi durerile naşterii ; el va prelua grijile lumii cînd Creatorul se retrage.

În sfîrşit, în versiunea grupului maidu de la Munte, Coyotul este cel care introduce moartea şi riturile funerare (Ricketts, cap. 19, pp. 19-20).

Corbul, Tricksterul indienilor ingalik din Alaska, vine să pervertească lumea după ce Creatorul s-a retras în cer : el formează rase omeneşti rele, îi face pe oameni muritori şi se proclamă Domn al Împărăţiei Morţilor (*ib.*, p. 22).

Îi vedem pe toţi aceşti Tricksteri, pe Coyot în special, încercînd fără succes să-l modeleze pe om şi-l vedem de asemenea pe Coyot recreînd lumea care fusese distrusă de un potop (*ib.*, p. 17).

Tricksterul este un personaj care, printre alte caracteristici (hipersexualitate, bulimie, transformism etc.), o prezintă deseori şi pe aceea de a se lăuda din invidie faţă de Creator, ignorînd consecinţele nefaste ale propriilor sale acte. E direct implicat în crearea lumii sau a elementelor defectuoase ale acesteia. Are partea lui în crearea omului – în special a raselor umane rele – şi e considerat răspunzător de deteriorarea condiţiilor de viaţă ale umanităţii primordiale, care nu cunoştea nici moartea, nici suferinţa. Sînt şi cazuri unde Tricksterul sau Creatorul sînt puşi în legătură cu potopul.

Apariţia Tricksterului este enigmatică : el poate fi coetern cu Creatorul şi chiar „mai bătrîn” decît acesta ; la indienii tsimshian, Corbul este de origine semidivină, căci mama lui este o fiinţă celestă. El cade din cer puţin după naştere (Ricketts, cap. 1, p. 4). Îl vedem răspunzător de soarta lumii după retragerea Creatorului la cer, sau îndeplinind funcţia de Domn al Împărăţiei Morţilor.

Desigur, este vorba aici despre o categorie specială de mituri ale Tricksterului, care nu ilustrează decît o parte, reprezentativă dar destul de limitată, a isprăvilor sale. Ricketts crede că apariţia miturilor dualiste se datorează speculaţiilor şamanice asupra Fiinţei Supreme concepute ca incapabilă de o creaţie rea. În consecinţă, Tricksterului, personajul cel mai vechi al mitologiilor amerindiene, îi revine rolul ingrat de a dezonora opera Creatorului. Asistăm la un proces în mare parte asemănător în gnosticism.

13. Funcţiile Demiurgului în teodiceea gnostică

Vom reveni la sfîrşitul acestui capitol asupra particularităţilor mitologiei dualiste gnostice. Pentru moment, să ne limităm la a observa că, deşi inserat într-o ţesătură de speculaţii metafizice complexe şi profunde, Demiurgul gnostic este un tipic Trickster : produs al unei naşteri în afara normelor, el îşi ignoră originea, se laudă cu puterile sale singulare, fabrică o lume imperfectă sau de-a dreptul rea, modelează un om căruia, la prima încercare, e incapabil să-i insufle facultăţile vitale ; în unele cazuri, gelos pe superioritatea rasei omeneşti, încearcă s-o distrugă prin potop.

Să recunoaştem că textele prezintă variaţiuni sensibile pe această temă ; dar, deşi unele dintre trăsăturile lui cele mai dezagreabile sînt estompate în gnosticismul „moderat”, Demiurgul rămîne întotdeauna un creator inferior.

În teodiceea gnostică, funcţia Demiurgului este similară celei a Tricksterului din mitologiile dualiste pe care le-am prezentat : prin Demiurgul gnostic, ca şi prin Trickster, Fiinţa Supremă se vede scuzată pentru toate imperfecţiunile lumii, ale omului şi ale istoriei umane.

Dacă Ricketts are dreptate împotriva lui Wilhelm Schmidt şi a teoriei sale asupra monoteismului originar, atunci antagonismul dintre Fiinţa Supremă şi Demiurgul lumii sau al unei părţi a lumii nu apare în mitologiile amerindiene (după cum nici în gnosticism) decît în urma dezvoltării speculaţiilor asupra unui zeu, celest şi îndepărtat, care nu intervine în treburile lumii. Şamanii şi societăţile lor secrete explică poate importanţa asumată de aceste speculaţii la indienii din

America de Nord ; raţiunile dualismului gnostic par mai complexe – doar dacă nu ne decidem să vedem în catastrofa teologico-politică a poporului evreu din anul 70 (căderea celui de-al doilea Templu) catalizatorul care determină transformarea Dumnezeului din VT într-un fel de demon. Am încercat să demonstrăm în altă parte (*Expériences*, pp. 63-77) că acest proces psiho-sociologic, postulat pentru prima dată de R.M. Grant (1959), ar fi fost posibil într-un mediu evreiesc perfect ortodox. Într-adevăr, de vreme ce doctrina „îngerilor popoarelor”, veche şi recunoscută, prevedea ca toate naţiile terestre să-şi aibă un reprezentant la curtea celestă, evreii aşteptau avantaje politice imediate din faptul că reprezentantul lor celest era însuşi Dumnezeu (*cf.* LXX, Dt. 32, 8 ; Peterson, p. 52) sau cel puţin arhanghelul Mihail, avînd primul rang după Dumnezeu (Ps.-Clem. *Rec.* II 42 ; Peterson, p. 52). Din moment ce Roma a cucerit Palestina şi ocupaţia Pămîntului lui Dumnezeu nu pare a avea sfîrşit, asta este totuna cu a spune că Samael, îngerul Romei, se substituie lui Dumnezeu sau lui Mihail în funcţia lor de conducători ai îngerilor popoarelor ; precum puterea romană însăşi, Samael este un înger rău, echivalentul lui Satan (*cf.* studiul meu *Anges des peuples*, pp. 37-9). J.E. Fossum (p. 75) reproşează acestei interpretări că forţează cronologiile ; iar Giovanni Filoramo (comentariul la *Expériences*), că n-ar avea puncte de sprijin precise în texte. Cei doi au într-un fel dreptate : interpretarea mea nu era decît o ipoteză psiho-sociologică pe care sînt departe de a o considera ca sigură ; dar mi-e limpede cum un evreu ortodox ar putea abandona un Dumnezeu care, în aparenţă, l-a trădat sau i-a făcut făgăduieli mincinoase, transformîndu-l în creatorul inferior al unei lumi rele (*Gnostic Revenge*, pp. 294-5).

Cu siguranţă şi alţi factori decisivi din climatul cultural al epocii pot să fi influenţat apariţia dualismului gnostic. Am încercat să-i discut în altă parte, insistînd mai ales asupra fenomenului pe care l-am numit „demonizarea cosmosului”, constînd într-o revărsare a răului în sferele celeste (*Expériences*, pp. 50 sq.). Raţionamentul rămîne cu toate acestea circular, căci este foarte probabil că trebuie să considerăm gnosticismul însuşi drept responsabil de această transformare (*ib.*, pp. 119 sq.).

Atît iudaismul cît şi medio-platonismul epocii cunosc bine ideea unui al doilea Dumnezeu, domn al lumii (Grant, *Gods*, pp. 81, 86, 113) ; pe lîngă asta, medio-platonicienii insistă asupra negativităţii materiei.

Cu cîteva particularităţi – de exemplu, aceea de a transforma Dumnezeul din VT într-un arhanghel al popoarelor –, „protognosticii" Simon, Menandru şi Saturnin nu atribuie lumii şi creatorului ei o negativitate originală şi radicală. Puţin mai tîrziu, îi vedem pe valentinieni şi pe basilidieni imaginînd mai multe soluţii pentru a-l reabilita pe Demiurg, Dumnezeu al VT, al cărui statut rămîne totuşi destul de ambiguu. Este tentant să credem că faza „acută" a gnosticismului se suprapune cronologic perioadei care-i separă pe „protognostici" de marile curente „moderate" ale secolului al II-lea şi că texte precum AJ sînt printre cele mai reprezentative ale acestei perioade. Punctul de vedere adoptat de noi în acest studiu ne scuteşte de a mai examina chestiunea cu deosebire dificilă a cronologiei gnosticismului. De altfel, chiar introduceri recente în gnosticism, cum este cartea lui K. Rudoph (*Gnosis*), au eludat-o pur şi simplu, continuînd să vehiculeze teoria perimată a „originilor precreştine" ale gnozei (Rudolph, pp. 276-7). Or, problema nu este de a stabili raporturi între creştinism şi gnosticism – data de naştere a celui de-al doilea n-o precedă pe a primului –, ci între gnosticism şi el însuşi. Este vorba, în ocurenţă, de a examina gnosticismul ca *sistem* ce se mişcă între anumite limite de toleranţă, cu mult mai largi decît se credea. Este vorba de asemenea de a examina, potrivit mitologiei gnostice, *mecanismele primare care o produc*, asigurîndu-i o elasticitate şi o rază de acţiune ce depăşesc de departe cadrul fenomenului istoric numit „gnosticism", şi chiar pe cele ale mişcărilor religioase numite de noi „dualismele Occidentului".

14. Principiul „exegezei inverse"

Concentrîndu-ne exclusiv asupra acestei părţi a gnosticismului care vehiculează două mituri dualiste cunoscute în numeroase alte culturi – mitul Sophiei-Trickster şi cel al fiului ei, Demiurgul-Trickster –, e uşor de observat că ea se supune unei reguli de generare simple şi

primare, a cărei importanţă în economia gnozei este egală cu importanţa celor două mituri înseşi ; această regulă fundamentală este cea a *exegezei inverse* a VT şi în special a Cărţii Genezei. Prin expresia *exegeză inversă*, vrem să spunem că perspectiva dualistă inversează interpretările tradiţionale ale VT.

O bună parte a gnosticismului reprezintă produsul mai mult sau mai puţin liber al transmiterii schemelor mitice ale Tricksterului masculin şi feminin. În unele cazuri, circulă texte care produc alte texte : astfel de raporturi, foarte greu de elucidat, există de exemplu între HE şi SST. În alte cazuri, temele sau motivele sînt cele care circulă, de exemplu motivul celor „patru Luminători”, care a fost pe nedrept atribuit unei ipotetice „gnoze sethiene” (v. *infra*, „Referinţe”, § 8). Dar, în general, multiplicarea textelor este rezultatul unor elaborări în mare măsură personale, care propun fără încetare noi soluţii, plecînd de la acest principiu al *exegezei inverse*, susceptibil de un număr teoretic infinit de aplicaţii şi rearanjări ale elementelor singulare (personaje, teme, motive) în cadrul său. Sistemul însuşi prezintă limite destul de largi de toleranţă, pe care vom încerca să le examinăm pornind de la anumite atitudini, teme şi personaje-cheie vehiculate de miturile gnostice.

Din punct de vedere strict logic, este evident că o extremă a exegezei inverse va fi atinsă în momentul în care, fiind respins în bloc întregul VT, ca produs mincinos al Demiurgului rău al lumii acesteia, vom vedea operîndu-se o răsturnare totală a valorilor, astfel încît tot ceea ce VT făcea să treacă drept „bun” va fi interpretat ca „rău” de către gnostici – şi viceversa. Uneori acelaşi tip de exegeză se aplică şi la NT, considerat ca rezultatul unei adulterări grosolane înfăptuite de iudeo-creştini. Acest maximum de tolerabilitate a sistemului este atins de cainiţii lui Irineu (I 31, 1), care văd în Cain şi în Iuda pe adevăraţii reprezentanţi ai transcendenţei, cei care aduc fermenţii revoluţiei în lumea dominată de legile Demiurgului rău. Iuda, în special, după o interpretare care l-ar încînta pe Jorge Luis Borges „ar fi fost singurul dintre apostoli care a cunoscut adevărul şi a îndeplinit misterul trădării” ; i se atribuie şi o evanghelie din care nimic nu s-a păstrat (Ps.-Tert. 2 ; Ep. Pan. 38. 2, 4). Interpretări de acest gen sînt destul de frecvente ; de exemplu, *Parafraza lui Sem* (29) consideră că sodomiţii sînt Drepţi din „rasa neclintită” a lui Seth, distruşi de Demiurgul gelos.

15. Antiiudaism

Chiar şi în ultima vreme, mai mulţi savanţi au vorbit despre cazul de „antisemitism acut” pe care gnosticismul l-ar fi reprezentat în primele secole ale erei creştine. Fie şi ignorînd spectrul foarte larg al atitudinilor gnostice faţă de iudaism, termenul de „antisemitism” este fără îndoială deplasat. Ar trebui vorbit cel mult de „anti-iudaism”, cu distincţia operată de F. Lovsky şi Jules Isaac, după care antisemitismul reprezintă un fenomen „de caracter pasional, degradare a antiiudaismului”, în timp ce acesta are un „caracter esenţialmente teologic, vizînd doar învăţătura de sinagogă” (Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, p. 24). Este cu totul îndoielnic că ar exista *texte* gnostice hotărît antiiudaice ; aşa cum a observat foarte bine Karl-Wolfgang Tröger, în majoritatea cazurilor nu întîlnim în scrierile gnostice decît o atitudine „antiiudaică”, decît „concepte”, „tendinţe”, „topoi” şi „curente” antiiudaice (Tröger, p. 91). După Tröger, nu e vorba de o mişcare istorică specifică profesînd anti-iudaismul, aşa cum au afirmat alţi savanţi, ci de o atitudine *antinomistă* mai generală la gnostici, din care ar deriva condamnarea iudaismului ca religie a nomos-ului, a Legii prin excelenţă.

În numeroase texte originale (Ev Ph 74, 5 ; Ap Ad 74, 1 sq ; P Sem 29 ; ST 62, 28 sq. etc.) şi în rezumate ale ereziologilor (Carpocrate : Iren. I 25, 1 = Hipp. VII 32, 1 ; ofiţi : Iren. I 30, 9-10 ; valentinieni : Hipp. VI 35, 1-2 ; Heracleon : Orig. *in Job*. 19, 19 ; basilidieni : Iren. I 24, 5 ; arhontici : Ep. 40.5, 1-6 ; gnostici : Ep. 16.6 1 etc.) se găsesc *loci* antiiudaici, în timp ce referinţele la antinomismul gnostic ca refuz al oricărei morale acceptate sînt relativ puţin numeroase (Epifaniu, fiul lui Carpocrate : Clem. III 8, 1 ; 9, 2 ; Carpocrate : Iren. I 25, 4 = Hipp. VII 32, 4 ; cainiţi : Iren. I 31, 2 ; valentinieni : Iren I 6, 4 ; Prodikos : Clem. III 4, 30, 1 ; o parte a sethienilor : Ep 40. 2, 4). Ar fi prea uşor să acceptăm definiţia lui Hans Jonas, după care ascetism şi libertinism ar fi cele două feţe ale refuzului oricărui *nomos* – primul prin abţinere şi al doilea prin abuz (*Religion gnostique*, pp. 352 sq.). Ascetismul nu este prevăzut de ordinea romană şi rămîne la periferia

nomos-ului iudaic, dar e bine reprezentat în platonism şi creştinism, care vor domina incontestabil scena culturală a epocii. Singura particularitate a anumitor gnostici este de a fi profesat antinomismul abuzului, de altminteri fără să-l fi şi practicat întotdeauna – şi asta chiar după părerea unui ereziolog prea puţin dispus să-şi scuze adversarii, precum Irineu (I 25, 4 – despre Carpocrate). De altfel, toate textele gnostice originale care ne-au parvenit provin de la gnoza ascetică şi condamnă apăsat practicile licenţioase pe care par să le fi cunoscut unele grupuscule. De exemplu, tratatul *Pistis Sophia* (147 p. 251 S.T.) afirmă că nu există păcat mai mare decît acela de a mînca spermă şi sînge menstrual – ritual atribuit de Epifaniu anumitor gnostici (*Pan*. 26. 4, 1-5, 8) – şi că sufletele celor care se dedau la aşa ceva vor fi distruse în Tenebrele exterioare.

Este dificil să facem din antinomism o atitudine gnostică de bază, căreia antiiudaismul i-ar fi o consecinţă – doar dacă nu cumva K.-W. Tröger foloseşte cuvîntul *antinomism* într-un sens uşor impropriu. Dacă prin *antinomism* K.-W. Tröger înţelege poziţia gnostică în raport cu inteligenţa ecosistemică şi cu principiul antropic (v. *supra*), atunci această poziţie, cu toate nuanţele care o caracterizează, este efectiv revoluţionară în raport cu platonismul şi cu Biblia şi poate aşadar conduce la antinomism. Dar antinomismul, ca şi antiiudaismul de altfel, nu este decît corolarul veritabilei atitudini de bază a gnosticismului, care este *dualismul* sau *opoziţia*, *mai mult sau mai puţin marcată, a două principii*. Mecanismul de generare a unei mari părţi din scrierile gnostice se explică prin aplicarea constantă a acestei reguli primare la o cosmologie şi o antropogonie iudaice preexistente, exprimate în Cartea Genezei. *Exegeza dualistă* a VT este cea care răstoarnă datele acceptate de tradiţie, făcînd loc unei „tendinţe” şi la numeroşi „topoi” antiiudaici. Aplicat textului neotestamentar şi ansamblului de practici creştine atestate în epocă, acelaşi tip de exegeză va genera o „tendinţă” şi nişte „topoi” anticreştini (*cf.* K. Koschorke, *Die Polemik*, pp. 11-15 ; 21-2 ; 37-42 ; 64 sq. etc. ; E.H. Pagels, *Gnostic Gospels*, pp. 3 sq. ; 38 etc.).

16. Interpretări dualiste ale Vechiului Testament

Cu toate nuanţele posibile, mergînd de la demonizarea radicală pînă la ideea că el nu este decît un intermediar între transcendenţă şi lumea materială, Demiurgul gnostic este în mod limpede identificat cu Dumnezeul din VT în numeroase texte originale şi mărturii ereziologice (Carpocrate ; Iren. I 25, 4 = Hipp. VI 32, 4 ; ofiţi : Iren. I 30 ; valentinieni : Hipp. VI 33 ; Theodot : Clem. *Exc*. 49, 1 ; arhontici : Ep. *Pan*. 40. 5, 1 ; doceţi : Hipp. IX 6 etc.).

Dat fiind că Legea este emanaţia Demiurgului, o legătură strînsă se stabileşte între locul rezervat acestuia de către gnostici în doctrinele lor şi respectul lor faţă de Tora. Ptolemeu, de exemplu, a cărui poziţie este complexă, se află în polemică cu adversarii săi (gnostici) care cred că Legea provine de la Diavol (Ep. *Pan*. 33. 3, 2). Evanghelia lui Filip (74, 5) afirmă că Legea este Arborele Cunoaşterii care-i ucide pe cei ce mănîncă din fructele lui. Gnosticii lui Epifaniu resping VT, folosindu-l în acelaşi timp – precum probabil Marcion (v. *infra*, cap. VI) – în scopuri polemice (*Pan*., 16. 6, 1).

Scrisoarea către Flora a lui Ptolemeu (Ep. *Pan*. 33.4, 14-5, 15) ne va servi de exemplu pentru a stabili subtilităţile acestei gîndiri valentiniene care, rămînînd gnostică prin miturile vehiculate, se apropie, în evaluarea Demiurgului, de platonism şi de creştinism. Chestiunea originii Legii nu-i simplă, afirmă Ptolemeu, căci putem să-i distingem cinci părţi : preceptele promulgate de Moise ca individ, de bătrînii Israelului din propria lor iniţiativă şi de către Demiurg ; la rîndul lor, acestea se compun din Decalog, expresie perfectă a justiţiei ; din legea talionului, expresie imperfectă a justiţiei, căci contrazice Decalogul : răzbunarea omorului prin omor, de exemplu, se opune comandamentului de a nu ucide (Ex. 20, 13) ; în sfîrşit, dintr-o ultimă parte, figurată şi simbolică, provenind din transcendenţa însăşi. Sensul ei propriu este de natură spirituală şi a fost aplicat într-un mod eronat realităţilor sensibile. Ce se întîmplă cu Legea în vremea Mîntuitorului ? Mîntuitorul *completează* Decalogul, *abrogă* legea talionului şi *explică* dimensiunea transcendentă a simbolurilor şi a riturilor (*ib*., 6, 1-6).

Această exegeză fluctuantă este tot mai complexă pe măsură ce se aplică circumstanţelor particulare ale mitului biblic al Genezei. Cîteva interpretări ne vor da o idee despre libertatea demersului hermeneutic gnostic, o dată ce mecanismul dualist s-a pus în funcţiune.

Astfel, de exemplu, Cain, reprezentantul transcendenţei bune la cainiţi (Iren. I 31, 1 ; Ps.-Tert. 2 ; Ep. 38. 2, 4), este considerat un personaj de-a dreptul rău de către ofiţi (Iren. I 30, 9). Aprecierea Şarpelui biblic oscilează între aceiaşi poli ; în mod paradoxal, grupurile ale căror nume fac referire directă la el îl socotesc rău : el este îngerul nelegiuirii la naaseeni (Hipp. V 25, 23) şi Diavolul la ofiţi (Iren. I 30), deşi Sophia îl foloseşte pentru a face să-i parvină mesajul la cuplul primordial. *Tratatul tripartit* (107, 10 sq.) îl consideră tot Diavolul, iar *Parafraza lui Sem* – drept Moluchthas, vîntul ofidian rău (34, 9 sq.). Alţi gnostici în schimb consideră că Şarpele este însăşi Sophia (Iren. I 30, 15) ; gnosticii lui Epifaniu (16. 2, 6), în cartea lor *Evanghelia Evei*, cred că prima femeie primeşte cunoaşterea prin Şarpe, iar în *Natura Puterilor* (89, 31-2) şi în *Scrierea fără titlu* (118, 25 sq.), acesta e chiar Instructorul, Femeia Spirituală, Eva de Lumină, o derivaţie provenită din dedublarea Sophiei. Pentru peraţi (Hipp. V 17, 2-8), Şarpele este însuşi Mîntuitorul, Demiurgul sethienilor lui Ipolit (V 19, 18-20) este un şarpe, iar Logosul e de asemenea unul.

Am putea multiplica după voie lista, introducînd personajele şi situaţiile Facerii care nu sînt interpretate de gnostici după scheme fixe. Producţia mitologică gnostică este dominată de principiul rigid al exegezei dualiste, conform căruia procesul se desfăşoară prin exploatarea tuturor sau a unei părţi din posibilităţile logice pe care fiecare secvenţă a mitului le conţine în sine, ceea ce dă un număr practic nelimitat de combinaţii posibile. Aplicarea acestui gen de hermeneutică revoluţionară răstoarnă valorile tradiţionale, dar răsturnarea nu cunoaşte o reţetă imuabilă. Fiecare grup gnostic, în relaţie cu tipul de gnoză practicat, se bucură în exegeza veterotestamentară de libertatea de a inversa semnele fiecărei secvenţe şi ale fiecărui personaj al mitului biblic. În cazul Şarpelui, gama posibilităţilor este într-adevăr foarte largă, mergînd de la identificarea Şarpelui cu Mîntuitorul (pol pozitiv) pînă la identificarea lui cu Diavolul (pol negativ), trecînd prin Sophia, printr-o desemnare neutră („Şarpele este Şarpele"), prin Demiurgul însuşi sau printr-un reprezentant al

Diavolului. În interiorul tuturor acestor sisteme calificate drept „gnostice", se creează „tradiţii" atunci cînd mai multe texte utilizează secvenţe identice ; dar combinaţia secvenţelor rămîne destul de liberă şi se amestecă cu alte „tradiţii", astfel încît credinţele exprimate de două texte diferite rămîn în continuare diferite, în ciuda punctelor lor comune. Acel *ne varietur*, ceea ce pune în mişcare sistemul, este, pentru o largă categorie de texte, *principiul exegezei dualiste a Genezei*. În rest, producţia se continuă prin exploatarea unui mare număr de posibilităţi logice dintre cele conţinute de hermeneutica inversă a mitului biblic şi prin recombinări şi rearanjări ale secvenţelor. Avînd în vedere numărul mare de secvenţe şi de virtualităţi interpretative ale fiecăreia, această operaţie nu are limite teoretice ; în practică, vom vedea că jocul combinărilor tinde să se continue pînă la epuizarea posibilităţilor, proces la care fiecare dintre curentele „dualismelor Occidentului" îşi va da contribuţia-i substanţială. Sistemul de exegeză va continua să se reproducă însă dincolo de istoria acestor dualisme ; îl vom regăsi în romantism, unde se inaugurează o formă de nihilism care, reprezentînd inversul nihilismului gnostic (v. *infra.*, cap. XII), generează cu toate acestea mituri cu o structură superficială foarte asemănătoare celei a miturilor gnostice.

17. Variaţiuni docetiste

Afirmaţiile sînt valabile şi pentru exegeza gnostică a Noului Testament, considerat ca rezultatul „bricolajului" unor inşi inferiori (iudeo-creştinii), care n-au înţeles nimic din mesajul Mîntuitorului. Nu se pune problema să examinăm nenumăratele variante rezultate, aflate dincolo de scopul mult mai modest al acestei cercetări. Un singur exemplu, esenţial însă, va fi suficient pentru a descrie posibilităţile hermeneuticii gnostice : doctrina numită, cu îndreptăţire sau fără, „docetistă". Considerată un invariant, ea a fost deseori atribuită în bloc şi fără discriminare „gnosticilor" în general, în vreme ce aceştia i-au elaborat mai multe versiuni, foarte diferite între ele.

Ironia vrea ca grupul doceţilor lui Ipolit (VIII 10, 6-7) să nu fie tipic „docetist" după interpretarea curentă a termenului, care se aplică mai curînd *fantaziasmului*, adică doctrinei după care Isus

Cristos n-a îmbrăcat un trup de carne, ci un trup înşelător, o fantasmă de trup, numai în aparenţă material. Pentru doceţii lui Ipolit, se pare că Mîntuitorul asumă într-adevăr un corp fizic, pe care-l părăseşte pe cruce. Vom regăsi aceeaşi interpretare în *Apocalipsa lui Petru* (VII 3), analizată de Klaus Koschorke : Isus n-a fost crucificat, crucificată a fost doar partea sa carnală (*sarkinón* ; 81, 8). Adevăratul Mîntuitor este făcut din spirit de foc (*pneûma noerón*), corpul său este *sôma natsôma*, un „corp incorporal" (83, 6-8), pe care apostolul Petru poate să-l vadă, cu „ochiul (său) spiritual", surîzînd undeva alături de cruce (Koschorke, pp. 20-4). La fel, Cerint (Iren. I 26, 1) afirmă că Cristos impasibil se retrage din omul Isus, care moare pe cruce. Motivul „surîsului Mîntuitorului" se regăseşte într-o altă tradiţie exegetică, de la care se reclamă basilidienii (Iren. I 24, 4) : nu Isus a fost cel crucificat, ci Simon Cirenaicul, în vreme ce Isus ia aparenţa lui Simon şi rîde de persecutori alături de cruce.

Dimpotrivă, *fantaziaşti* ca Saturnin cred că Mîntuitorul este *incorporalis, innatus, putativus visus homo*, că trupul său este o *phantasma* (Iren. I 24 ; Ps.-Tert. 3). Aceasta este doctrina la care se aplică exact termenul „docetism", explicat de Ignaţiu din Tralles (cap. 10) ca provenind din expresia *tôi dokeîn*, „după aparenţă" (Koschorke, p. 44), în timp ce doceţii lui Ipolit se folosesc de cealaltă variantă – a separării corpurilor.

Alte versiuni gnostice ale patimilor lui Isus au fost analizate de Koschorke (pp. 44-8), care le ordonează în trei categorii esenţiale, avînd drept poli negaţia docetistă a morţii pe cruce şi, la cealaltă extremă, valorizarea ei pozitivă. În majoritatea cazurilor, gnosticii recunosc realitatea morţii : fiinţa numită Isus Cristos este constituită din mai multe elemente (*cf.* valentinienii lui Irineu I 7, 2) ; uneori ei insistă însă asupra faptului că esenţa Mîntuitorului gnostic iese din sfera suferinţei şi a morţii.

Problemei docetismului i se rataşează şi concepţia valentiniană a naşterii lui Isus care trece prin corpul Mariei „ca printr-un tub", analizată într-un articol recent de Michel Tardieu. Expresia *quasi aqua per tubum* (*dià sôlênos*) (Iren. I 7, 2 = Ep. 31. 22, 1 ; Iren. III 11, 3), *per fistulam* (Ps.-Tert. 4, 5) sau *per rivum* (Filastru, 38 5-6) desemnează la mai mulţi ereziologi – Michel Tardieu le face un tablou exhaustiv – doctrina incriminată a lui Valentin, atribuită de alţii lui Mani, Marcion, Eutyches etc. (Tardieu, „Comme à travers

un tuyau", pp. 151-77). „Fie că Isus iese printr-o coastă a Mariei, fie că o traversează ca o rază luminoasă, în amîndouă cazurile avem de-a face cu versiuni populare ale unui mit extrem de vechi, căruia Valentin şi şcoala sa îi folosesc o variantă : Maria nu poate purta nouă luni un corp de natură celestă ; deci Isus trece numai printr-însa, precum apa care se scurge dintr-un tub fără să primească nimic de la el" (*ib.*, p. 153). După ce analizează izvoarele probabile ale acestei concepţii pe care o vom regăsi încă şi în catharism, M. Tardieu ajunge la concluzia că „toate soluţiile pe care le poate produce spiritul" pentru a concilia trecerea unei fiinţe celeste printr-o matrice maternă terestră sînt în număr de cinci şi toate au fost formulate de diverse curente încă de la originile creştinismului (*ib.*, pp. 174-5) : ebioniţii, care cred în umanitatea totală a lui Isus ; mentalitatea populară (ea va fi, mai tîrziu, cea a catharilor), care crede în conceperea lui Isus prin ureche (= receptor al Cuvîntului sfînt) şi în trecerea lui fulgurantă prin Maria, din care iese printr-o latură ; Protoevanghelia lui Iacov, urmată de Marea Biserică, care crede în conceperea lui Isus *ek pnéumatos*, în gestaţia lui timp de nouă luni şi în ieşirea lui „cu uşile închise" ; Valentin şi valentinienii orientali, crezînd în formarea unui corp psiho-fizic în care se instalează un corp pneumatic provenit de sus ; în fine, valentinienii occidentali, care cred că în Isus corpul celest pătrunde în momentul botezului. Şi Tardieu conchide : „Nu există anterioritate genetică a vreunei opinii în raport cu alta... Prezentate ca succesive, aceste teze sînt de fapt sincrone" (p. 176).

E greu să împărtăşim această perspectivă care face totalmente economie de istorie. Mai întîi, se poate uşor obiecta că *realizarea* tuturor posibilităţilor logice sincrone privind naşterea lui Isus are loc în mod diacronic. În al doilea rînd, există o corelaţie puternică între structura socio-intelectuală a grupurilor şi doctrina profesată de fiecare dintre ele. Componentele istorice, sociale şi existenţiale joacă un rol activ în adoptarea unei virtualităţi logice a unui mit, indiferent că ea a fost ori nu deja exploatată în prealabil. E prea simplu să spunem că miturile îl gîndesc pe om. Mitul şi omul se gîndesc fiecare pe sine însuşi. Foarte adesea, se *re*-gîndesc reciproc.

Pe de altă parte, în situaţia în care dispunem de mituri fără a cunoaşte contextul producerii lor, analiza sincronă relevă o înţeleaptă

abţinere ; or, este exact cazul gnosticismului, fenomen ce se refuză oricărei istorii coerente, de vreme ce, constituind unul dintre factorii intelectuali majori ai secolelor al II-lea şi al III-lea, rămîne iremediabil cantonat în acea contracultură care nu face să se vorbească despre ea decît prin adversarii ei. Drept orice justificare, gnosticismul nu ne oferă decît o colecţie de mituri originale lipsite de istorie. Revenim aici la ele, pentru a analiza, fără pretenţie de exhaustivitate, numărul de potenţialităţi logice pe care aceste mituri le realizează. Va trebui să precizăm însă de la început că toate datele lasă să se întrevadă o istorie pasionată şi pasionantă de interacţiuni ideologice şi sociale între comunităţi numeroase : gnostici şi evrei, gnostici şi creştini, gnostici între ei. Dacă nu stă în intenţia noastră să o descriem, aceasta nu înseamnă că interacţiunile ar lipsi sau că ar fi lipsite de importanţă.

18. Combinaţii logice în cele două mituri gnostice

Nu pot fi epuizate toate posibilităţile logice conţinute în fiecare secvenţă a mitului Sophiei şi în recombinarea secvenţelor. Vom prezenta cîteva, pentru a preciza distanţa dintre gama posibilităţilor virtuale şi exploatarea lor în mărturiile concrete.

Faptul că Sophia – Tricksterul feminin – este cea care pricinuieşte căderea este un dat al mitului dualist pe care gnosticismul şi-l însuşeşte ; nu este însă un dat cu totul indiscutabil. Patru posibilităţi logice se desfac : Sophia este bună şi rea în acelaşi timp (+/+), Sophia nu este nici bună, nici rea (–/–), Sophia este mai puţin bună decît rea (–/+), Sophia este exclusiv bună (+/–). Prima poziţie e cea a majorităţii mărturiilor gnostice, exprimată uneori prin dedublarea Sophiei într-o entitate superioară care urcă înapoi în pleromă şi o entitate inferioară care rămîne închisă în cosmos. A doua poziţie ar putea la rigoare să fie cea din *Cartea lui Baruh*, unde dubla natură a lui Eden se caracterizează mai curînd prin inferioritatea părţii transcendente şi pătimirea părţii terestre, ceea ce n-o face intrinsec rea. A treia poziţie se aplică prologului mitului valentinian după Ipolit, unde Sophia rămîne la început în afara pleromei. În sfîrşit, a patra poziţie este cea a scrierii Înţelepciunea lui Isus Cristos/Eugnostos.

În ce priveşte raţiunile căderii Sophiei, textele nu menţionează decît una – *transgresarea* (unei norme), precizată în două feluri diferite şi în general complementare : este o acţiune ilicită în sfera erotică şi/sau în sfera legală.

În sfera erotică, gama acţiunilor vinovate este destul de vastă, dar cele mai comune sînt adulterul, incestul, autoerotismul şi homosexualitatea. Textele oscilează între autoerotism şi adulter incestuos sau incest fără adulter, neglijînd ultima posibilitate. Totuşi, aspectul legal al problemei pare mai marcat : în unele cazuri, elanurile amoroase ale Sophiei sînt motivate prin absenţa unui soţ, ceea ce transferă păcatul de natură erotică în domeniul ordinii imuabile a pleromei, care presupune gemeleitatea complementară la fiecare stadiu al dezvoltării fiinţei. Sophia se poate găsi de la început în ilegalitate, cîteodată însă creează ea însăşi o situaţie ilegală, acţionînd fără consimţămîntul soţului ei, al familiei (pleroma) şi/sau al Tatălui ei.

Acţiunea vinovată a Sophiei, fiinţă tînără şi curioasă prinsă într-un angrenaj ierarhic căruia-i ignoră regulile, se defineşte tocmai în raport cu situaţia ei intermediară în ierarhie : ea vizează sau prea sus, sau prea jos. Textele vorbesc despre o ridicare ilicită către Tatăl sau despre o privire în jos, urmată ori nu de o coborîre, posibilităţi care nu se exclud reciproc (ea poate întîi să urce şi pe urmă să privească în jos) şi care ţin în acelaşi timp de sfera legalităţii şi de cea a erosului, chiar dacă motivaţia erotică nu apare explicit menţionată în cazul privirii spre lumea de jos.

Se pot distinge trei componente ale acestei secvenţe a mitului Sophiei : *cauza* transgresării, *tipul* de transgresare, *genul de acţiune ilicită*. Fiecare dintre ele comportă mai multe alternative, al căror număr de combinări este teoretic foarte ridicat. Deoarece cele două cauze ale transgresării, eros şi justiţie, nu se exclud, ci se completează una pe alta, este deseori dificil de precizat care din ele prevalează într-o versiune particulară a mitului. Să luăm mitul valentinian la Irineu (I 2) : Sophia acţionează fără soţ (ilegalitate), vrea să-şi cunoască Tatăl (incest/adulter), încearcă să urce pînă la el (ilegalitate). În acest punct, se dedublează într-o entitate bună, Sophia, care se ridică la pleromă, şi o entitate mai puţin bună, Ahamot, care rămîne în afară. Ahamot încearcă din nou să urce la pleromă (ilegalitate, materializată prin Limita care-i barează accesul) ş.a.m.d.

Versiunea lui Ipolit (VI 30, 6 sq.) este mai simplă şi factorul erotic este în mod cert refulat de factorul juridic : Sophia urcă spre Tatăl (ilegalitate) şi vrea să-i imite puterea generatoare (ilegalitate).

Demiurgul este rezultatul căderii Sophiei, ceea ce constituie antecendentul situaţiei lui din momentul în care vine pe lume.

Ca şi în cazul Mamei sale, evaluarea Demiurgului răspunde unei cvadruple posibilităţi logice ; el este în totalitate rău (–/+), este rău şi bun în acelaşi timp (+/+), nu este nici rău, nici bun (–/–), este mai curînd bun decît rău (+/–). Prima situaţie corespunde textelor gnosticismului din faza „acută”. A doua se aplică textelor unde Demiurgul apare dedublat într-un Părinte insensibil şi nedrept şi un Fiu sincer pocăit. A treia este cea a gnosticilor care afirmă că Demiurgul sau dublul său continuă să ignore adevărul, chiar dacă se pocăieşte. A patra este cea a Demiurgului pocăit, la valentinieni, unde „bunătatea” lui rămîne discutabilă totuşi, avînd în vedere că, şi în cazul în care este definit ca o putere psihică „din dreapta” (în contrast cu „stînga”), nu ajunge încă să fie o fiinţă pneumatică.

O particularitate a textelor gnostice studiate de noi este aceea de a constitui variantele unei exegeze dualiste a mitului Genezei biblice. Am menţionat deja cîteva posibilităţi logice care derivă din această situaţie şi au fost exploatate de scrierile gnostice. Să încercăm a le da o expunere mai sistematică.

Un punct de rezistenţă în interpretarea dualistă a Genezei îl reprezintă identificarea Demiurgului, fiu al Sophiei, cu Dumnezeul din VT. Aceasta e totuna cu a spune că Dumnezeu din VT este judecat de gnostici cu aceeaşi măsură ca şi Demiurgul ; el poate fi rău, poate fi mai curînd bun, poate fi şi una şi alta, nici una, nici alta.

În miturile în care Demiurgul se dedublează, Dumnezeu din VT este fixat fie ca superior celeilalte figuri demiurgice (HE, SST), fie ca inferior (la basilidieni). În AJ, Demiurgul se dedublează primind cele două nume principale ale lui Dumnezeu din VT, Iehova şi Elohim, conform opoziţiei drept (Elohim)/nedrept (Iehova).

Fără a urma ordinea exactă a secvenţelor mitului *Genezei*, exegeza dualistă gnostică procedează totuşi destul de punctual. Textele care-l consideră pe Demiurg rău vor descoperi fără nici o dificultate

toate inconsecvenţele şi dovezile de ignoranţă date de Dumnezeu în *Geneză*. Exemplul clasic este cel al *Mărturiei Adevărului* (IX 3), care glosează pe marginea unuia dintre cei mai celebri *loci* ai ignoranţei divine: *Geneza* 3, 9 sq. De vreme ce Dumnezeu îl întreabă pe Adam unde se află, însemnă că n-o ştie: aşadar nu este omniscient (47, 20). Textul, de tendinţă antiiudaică, nu speculează aici continuarea pasajului (*Gen.* 3, 11), care ne informează că Dumnezeu nu ştia nici că Adam mîncase din fructul Arborelui Cunoaşterii. Frapant este şi că Demiurgul ignorant, cînd se laudă, o face aproape invariabil în termenii Dumnezeului din VT (v. *supra*) – motiv antiiudaic inserat în structura tuturor miturilor pe care le-am studiat pînă aici.

Specificul gnostic al creaţiei omului este că omul apare ca produsul colectiv al arhonţilor. Mitologemul Golemului care se tîrăşte fără a se putea ţine pe picioare este desigur atestat în speculaţiile rabinice (Scholem, *Kabbalah*, pp. 158 sq.), dar este de asemenea prezent în numeroase culturi şi se pretează cu uşurinţă unei interpretări dualiste. Nu-i necesar ca gnosticii să-l fi împrumutat din iudaism. Animarea lui Adam prin pneuma vitală pe care Demiurgul i-o suflă în faţă este o reinterpretare dualistă a *Gen.* 2, 7; la fel, episodul somnului lui Adam în timpul creării femeii se bazează pe *Gen.* 2, 21.

Multe elemente din mitul *Genezei* sînt supuse unei interpretări mai mult sau mai puţin complexe: Arborele Cunoaşterii, Şarpele, Cain şi potopul. În toate textele care aplică sistematic principiul exegezei inversate, Arborele Cunoaşterii este un factor de iluminare, de revelaţie a transcendenţei, iar Demiurgul, din gelozie, îi interzice într-adins omului să mănînce din el. *Evanghelia lui Filip* (74, 5) afirmă că Arborele Cunoaşterii nu-i altceva decît Legea care-i omoară pe cei ce se hrănesc din ea.

Am amintit deja cîteva posibilităţi logice ale interpretării Şarpelui şi a lui Cain, în măsura în care textele gnostice le exploatează. Există şi alte variante.

Cît despre potop, apare interpretat în două feluri, unul reprezentînd inversul celuilalt: sau a fost trimis de Demiurgul gelos pentru a distruge rasa umană care-i este superioară; sau a fost trimis de Sophia ca să distrugă rasele umane inferioare.

19. Dualismul gnostic

O particularitate fundamentală a mitologiei gnostice în raport cu alte mitologii dualiste constă în a opera în acelaşi timp cu mitul unui Trickster feminin şi cu al unuia masculin, avortonul primului. Simplificînd, s-ar putea spune că Tricksterul feminin păcătuieşte, că Demiurgul este rodul păcatului, că lumea este produsul Demiurgului. Greşeala Mamei se defineşte ca transgresare a unei norme şi poate deseori să fie redusă la un delict de ordin sexual (autoerotism, incest, incest/adulter).

Demiurgul creează lumea şi-l modelează pe om, dar Mama este cea care se reabilitează acţionînd astfel încît omul să fie complet şi superior Demiurgului. De aici înainte, rolurile celor două personaje principale vor fi redistribuite : Sophia ocupă locul Creatorului bun, iar Demiurgul rămîne un Trickster, fălos şi ignorant, cel puţin pînă cînd va fi adus la pocăinţă.

Aceste două mituri dualiste nu sînt în aparenţă de origine iudaică. Evreii au cunoscut totuşi cel puţin un mit al Tricksterului, pe care, dîndu-i o interpretare monoteistă, l-au inserat în ţesătura Cărţii *Genezei* 3, 1-5 : mitul Şarpelui.

A doua particularitate a categoriei de mituri gnostice analizate aici constă în aplicarea unei exegeze dualiste la mitul biblic. Secvenţele lui vor fi astfel reinterpretate în mai multe maniere, după posibilităţile logice pe care fiecare le conţine. Şarpele formează, se pare, obiectul celui mai mare număr de interpretări contradictorii.

A treia particularitate a miturilor gnostice este creativitatea pe care o arată unul faţă de celălalt. Aceste mituri nu se transmit, pur şi simplu, ci sînt întotdeauna rezultatul unui proces de reelaborare continuă care tinde să epuizeze potenţialităţile logice prezente *in nuce* în fiecare din secvenţele lor. Uneori această creativitate surprinde ; cel mai adesea însă ea poate fi dedusă dinainte, plecîndu-se de la un inventar al posibilităţilor logice.

Miturile gnostice vehiculează destul de des un conţinut ştiinţific (astrologic), supus şi el unei interpretări negative. În acest fel, gnosticismul apare ca apărătorul înverşunat al individualităţii şi al liberului arbitru în epoca Antichităţii tîrzii.

În sfîrşit, în panorama intelectuală a epocii, gnosticismul se detaşează net ca un fenomen de contracultură : el neagă existenţa inteligenţei ecosistemice (creatorul lumii este ignorant) şi luptă împotriva principiului antropic (= această lume este pentru/precum acest om, acest om este pentru/precum această lume), accentuînd mereu asupra demnităţii supramundane a omului. Se dovedeşte prin această trăsătură de un optimism antropologic unic în istoria ideilor, căci îl face pe om superiorul creatorului său. Într-un context mult diferit (v. *infra*, cap. XII), o concepţie destul de asemănătoare va fi avansată de romantici, care vor face din om o fiinţă oarecum superioară ei înseşi.

Se poate oare vorbi cu certitudine despre un dualism gnostic ? I se poate da o definiţie univocă, aplicabilă gnosticismului în întregul său (cu excepţia doar a maniheismului) şi integrabilă categoriilor propuse de Ugo Bianchi : radical/moderat, eschatologic/dialectic, anticosmic/procosmic ? În fine, prezintă dualismul gnostic acele trăsături generale pe care Ugo Bianchi le atribuie curentelor dualiste occidentale, adică anticosmisul, antisomatismul, encratismul, docetismul şi uneori vegetarianismul ?

Am analizat în altă parte obiecţiile ridicate de tipologia lui Hans Jonas, care distinge gnosticismul „siro-egiptean” (dualism moderat) de gnosticismul „iranian” sau maniheism (dualism radical) (*cf. Gnosticismo*, pp. 55 sq.). Nu este posibil să spunem că gnosticismul s-ar compune dintr-un mare sistem cu dualism radical – maniheismul, pe de o parte, şi din restul sistemelor, bazate pe dualism moderat, pe de altă parte. Adevărat că, în majoritatea textelor care vehiculează miturile Sophiei şi Demiurgului, unul dintre cele două personaje se află la originea materiei şi a Răului, care nu sînt concepute ca principii coeterne lui Dumnezeu. Două posibilităţi logice se deschid, fiecare fiind exploatată de grupuri de mărturii : dacă admitem că Dumnezeu şi Răul nu sînt coeterni, atunci răspunderea pentru existenţa Răului o poartă fie Sophia, fie Demiurgul.

„Protognosticii” nu atribuie nici o greşeală entităţii feminine : Răul se explică prin discordia dintre îngerii cereşti care-şi împart puterea asupra lumii. Această poziţie se accentuează la Carpocrate, care face din Demiurg – Diavolul în persoană, principiu al Răului (Iren. I 25, 4 = Hipp. VII 32, 4) ; pentru arhonticii lui Epifaniu, el e părintele Diavolului (*Pan.*, 40. 5, 4).

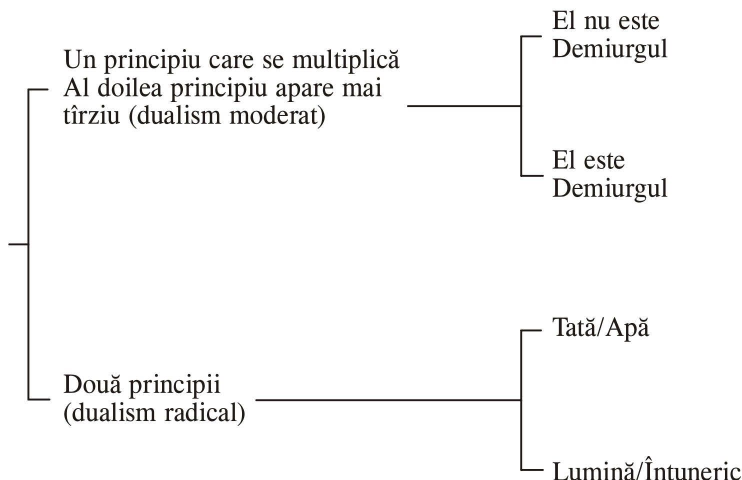
În *Scrierea fără titlu* (98, 11 sq.), Primul Arhonte apare în întunericul emanat de Sophia, iar materia, substanţă apoasă, se desprinde de el o dată cu Invidia şi Mînia. În mod analog, în *Evanghelia Adevărului* (17, 5-21), Ignoranţa Demiurgului produce o tetradă de rele care formează substanţa materiei. Toţi valentinienii par să insiste asupra acestei tetrade, origine spirituală a celor patru elemente materiale, dar sistemele transmise de Irineu şi Ipolit o fac să derive direct din Sophia – şi nu din Demiurg (v. *supra*). În particular, Irineu (I 5, 4) îl face pe Diavol, personificarea Răului, să provină din Durerea consolidată a lui Ahamot, care conţine în ea resturi pneumatice (acele *tà pneumatikà tês ponêrías*, Efeseni 6, 12), ele conferindu-i Diavolului superioritate asupra Demiurgului.

De ce oare gnosticii stăruie atît în a spune că Răul nu e coetern cu Dumnezeu? În fond, n-ar fi fost ei uimiţi să afle că sînt dualişti, atunci cînd se străduiesc tocmai să demonstreze că la început nu era decît *un singur principiu*? Nu seamănă ei oare cu acei zoroastrieni moderni, parsii din India, care, de cînd au fost clasaţi campioni ai dualismului, protestează mereu clamîndu-şi inocenţa şi afirmînd supremaţia absolută a lui Ohrmazd?

Deoarece numeroase texte gnostice insistă asupra aspectului apos al materiei, iar unele nu se preocupă nici măcar să precizeze originea acestei ape imobile, se poate presupune că ele încearcă pur şi simplu să propună o exegeză raţională pasajului *Gen.* 1, 2, unde apariţia Apei primordiale nu este nicicum explicată (ea nu este făcută de Dumnezeu, pentru că acesta n-a făcut decît *'ha ares we-has'amaiim*). Două atitudini sînt posibile în faţa acestui text biblic : fie se acceptă, fie nu, existenţa a două principii coeterne, Dumnezeu şi Apa (sau Dumnezeu şi *tôhû wa-bôhû*) – aşa cum *Geneza* pare să afirme. În primul caz, se oferă alte două opţiuni logice : dacă se admite existenţa celor două principii, acestea sînt antagoniste sau nu. Ofiţii lui Irineu (I 30, 3) adoptă a doua variantă, acceptînd astfel fără modificare versiunea din *Gen.* 1, 2. Din cîte ştim, nu există sistem gnostic care să exploateze ideea antagonismului celor două principii coeterne Dumnezeu/Apă, în timp ce sînt mai multe în care dualismul radical se exprimă în termeni de Lumină/Întuneric (*Gen.* 1, 4, care presupune, de altfel, anterioritatea Întunericului asupra Luminii create de Dumnezeu).

De îndată ce se neagă existenţa a două principii coeterne, trebuie să se presupună existenţa unuia singur sau a mai multora, dar cea mai bună soluţie (gnostică, neoplatoniciană) constă în a admite unul *şi* mai multe principii în acelaşi timp, ceea ce permite să se formuleze o teodicee coerentă (dacă Unul este Totul, atunci Răul face parte din Unul ; dacă unul este şi în acelaşi timp nu este Totul, atunci Răul este separat de el). În sfîrşit, mitul gnostic propune doi candidaţi ca răspunzători pentru Rău : Sophia sau Demiurgul, iar aceste două posibilităţi sînt din plin atestate de texte.

Au existat însă, înainte de maniheism, gnostici care să nu fi optat pentru această formă moderată de dualism ? Au fost *cel puţin* sethienii lui Ipolit (dar *cf.* de asemenea şi *Actele lui Archelaus* 67, 4, 12), care stabilesc două principii coeterne antagoniste (Lumină/Întuneric) şi care, pentru a explica posibilitatea coexistenţei lor, aşază între ele pneuma (*cf.* studiul meu *Gnosticismo*, pp. 55, 8). O tipologie corectă a gnosticismului ar trebui în consecinţă să ţină seama de toate posibilităţile logice realizate *in concreto* în texte, ceea ce ar da următoarele variante :



Cît despre amintitele „trăsături distinctive” ale gnosticilor, apare clar că ele fac obiectul unor tratări foarte diferite şi nu caracterizează gnosticismul *în întregime*.

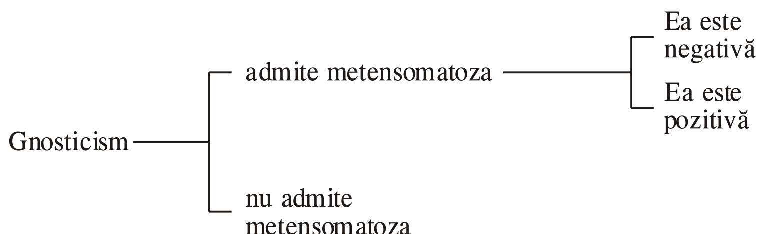
Anticosmismul e prezent în mai multe sisteme gnostice, dar nu reprezintă decît una dintre cele patru posibilităţi logice de a considera lumea, şi cel puţin trei dintre ele îşi găsesc expresia în textele gnostice : lumea e rea (anticosmism), lumea este bună şi rea în acelaşi timp (valentinism), nu este nici bună, nici cu totul rea (?), este mai curînd bună decît rea (*Tratatul Tripartit*).

Encratismul caracterizează efectiv o parte din gnosticism, în timp ce antinomismul libertin caracterizează altă parte. Pentru că aceste două trăsături se opun una alteia, nu s-ar putea enunţa o definiţie univocă a gnosticismului prin amîndouă deodată.

Am examinat deja variantele „docetismului" gnostic ; după Klaus Koschorke, numitorul lor comun este ideea că Cristos *cel esenţial* este impasibil (p. 25), ceea ce le distinge de „erezia" Bisericii.

Antisomatismul caracterizează majoritatea textelor gnostice, cu excepţia cîtorva mărturii (incomplete) asupra gnozei libertine, care nu par să implice devalorizarea corpului omenesc. Asta însă nu-i suficient pentru a imprima gnosticismului un caracter original, de vreme ce tradiţia platoniciană în întregime este cu totul antisomatică.

Encratism şi antisomatism sînt strîns legate de problema procreaţiei. Aceasta, la rîndul ei, prezintă o relaţie interesantă cu ideea de metensomatoză sau reîncarnare a sufletului în corpuri noi. Unele texte gnostice o menţionează (PS – v. *supra* ; Iren. I, 25, 4 = Hipp. VII 32, 4 despre Carpocrate ; Hipp. VIII 10, 2 despre doceţi ; Ap Pl 21, 15-22 etc.), altele o resping în mod expres (AJ – v. *supra*). La fel, în timp ce metensomatoza este privită de unii gnostici drept ceva negativ (poziţie platoniciană), PS îi dă o valorizare pozitivă. Avem de-a face cu trei situaţii logice contrarii, confirmate de scrierile gnostice :



Atitudinea gnostică faţă de procreaţie trebuia şi ea să fie fluctuantă. Un text ca acela al lui Irineu (I 30, 4) asupra ofiţilor, exprimînd o doctrină perfect ortodoxă (suflete noi în corpuri noi), sugerează, ca şi PS de altfel, că multiplicarea sufletelor ar fi un lucru bun. Într-adevăr, se spune acolo despre Isus că s-a aşezat lîngă Demiurgul Ialdabaoth ca să scoată scînteile pneumatice din aleşii care ajungeau pînă la el, astfel încît Ialdabaoth să-şi piardă forţa spirituală ; căci el e considerat făuritorul noilor suflete, iar procesul face să-i diminueze pneuma în măsura în care n-o mai poate recupera. La sfîrşit, Ialdabaoth n-o să mai aibă scîntei pneumatice de trimis în lume, căci „toată roua spiritului de lumină va fi fost culeasă şi reintegrată în eonul incoruptibil”. Ca urmare, este bine ca aleşii să se înmulţească, pentru a se înmulţi şi sufletele aleşilor.

În fine, există prea puţine informaţii despre *vegetarianism* la gnostici şi cu siguranţă el nu reprezintă o trăsătură comună a doctrinelor şi practicilor.

Care rămîn atunci trăsăturile comune ? O foarte largă categorie de texte utilizează cele două mituri dualiste, ale Tricksterului feminin şi masculin. Faptul e de ajuns pentru a le include în gnosticism. Chiar dacă sînt texte care utilizează alte mituri specifice, acestea ar putea proveni din speculaţii sofisticate asupra celor doi Tricksteri. Exegeza dualistă a Genezei biblice caracterizează gnosticismul în general, dar nu-i suficientă pentru a preciza dacă un text este gnostic sau nu. Dualismul este aşadar singura şi cea mai generală dintre trăsăturile care se aplică gnosticismului în întregime, deşi gnosticii „moderaţi” pot uşor obiecta că tocmai VT este dualist, pentru că admite două principii (Dumnezeu/Apă etc.), în timp ce ei nu admit decît unul. Dacă este „moderat” în majoritatea cazurilor, dualismul gnostic poate fi şi „radical”, şi asta chiar înainte de maniheeni. În rest, gnosticismul poate fi anticosmic sau procosmic ; encratit sau nu ; nu numai el este antisomatic ; şi profesează un „docetism” care cunoaşte numeroase variante.

În prezenţa acestei realităţi gnostice, de o varietate deconcertantă la prima vedere, eşafodajele teoretice şi definiţiile construite cu mari eforturi pînă în prezent par să se prăbuşească : pentru că, încercînd să-l definim prin „trăsături distinctive”, ar trebui admis că el este în acelaşi timp un lucru şi contrariul său, ceea ce-i absurd.

Asta face ca gnosticismul să nu fie, nici într-un caz, o „religie” ; ar fi vorba cel mult despre o pluralitate de religii.

Singura descriere corectă a gnosticismului constă în a spune că el reprezintă un grup de sisteme dualiste, care vehiculează adesea în acelaşi timp mitul unei femei-Trickster şi al unui Trickster masculin şi care supun tot atît de des mitul Genezei biblice unei exegeze dualiste. Eterogenitatea sistemelor gnostice se explică prin faptul că ele exploatează liber multe din posibilităţile logice conţinute în secvenţele celor două mituri dualiste, în secvenţele mitului biblic şi în consecinţele de ordin teoretic şi/sau practic care decurg de aici. Conceptul de „gnosticism” este aşadar mai curînd vag, de vreme ce spectrul lui de tolerabilitate oscilează între o afirmaţie şi contrariul ei : lumea este rea/bună, Demiurgul este rău/bun, asceza e bună/rea, metensomatoza există/nu există ; dacă există, este rea/bună, procreaţia e rea/bună, Creaţia are unul/două principii.

Pentru cei care mai încearcă încă să-i dea o definiţie „esenţială”, gnosticismul va continua să rămînă un fenomen paradoxal. La cealaltă extremă, cei care-i refuză orice coerenţă internă se înşală în egală măsură : dualismul este *totdeauna* dualist şi foloseşte *mituri dualiste* care, fără să fie originale din punct de vedere istorico-religios, îi sînt fără îndoială specifice în contextul cultural al epocii. Pe lîngă asta, prin atitudinea lui generală faţă de inteligenţa ecosistemică şi principiul antropic, gnosticismul face figură aparte în interiorul curentelor de idei dominante în Antichitatea tîrzie, deşi în anumite cazuri se apropie atît de mult de platonism încît nu mai poate fi distins de acesta.

Referinţe bibliografice

1. Despre numele Samael şi Sakla(s), v. B. Barc, „Samaèl-Saklas-Yaldabaoth. Recherche sur la genèse d’un mythe gnostique”, în *Colloque International sur les Textes de NH*, pp. 123-50.

Despre numele lui Ialdabaoth, v. G. Scholem, „Jaldabaoth Reconsidered”, în *Mélanges d’Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 405-21. Ipoteza este discutată în Francis T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth, Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (NHS 10), E.J. Brill, Leiden, 1978 (158 pp.), pp. 32 sq.

8. Cu privire la expresia „rasă neclintită" în textele gnostice copte şi în contextul cultural al epocii, v. frumoasa carte a lui Michael Allen Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in late Antiquity* (NHS 29), E.J. Brill, Leiden, 1985, 399 pp.

Despre Seth în gnosticism şi în afara gnosticismului, v. discuţiile în volumul al doilea din B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism II : Sethian Gnosticism*. H.-M. Schenke a fost cel care, în 1974, a avansat, pe urmele lui Jean Doresse, ideea unui „sistem sethian" (*cf.* articolul său „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism", în *Sethian Gnosticism*, pp. 588-616). Cu excepţia lui Carsten Colpe (*cf. Sethian and Zoroastrian Ages of the World*, *ibid.*, pp. 540-52) şi a lui J.M. Robinson (*Sethians and Johannine Thought/The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John*, *ib.* pp. 643-62, cu un bun rezumat al vederilor lui Schenke, *ib.*, pp. 644-5), savanţii au reacţionat cu mult scepticism la interpretările lui Schenke ; v. în special, în acelaşi volum, Frederik Wisse, *Stalking those Elusive Sethians*, pp. 563-78.

Despre legendele sethiene în general, v. A.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Suppl. NT 46), E.J. Brill, Leiden, 1977, 145 pp. Originea lor iudaică este discutată în cartea lui Gedaliahu A.G. Strumsa, *Another Seed : Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), E.J. Brill, Leiden, 1984, 195 pp. Documentele în siriacă fac obiectul articolului clasic al lui H.-Ch. Puech, „Fragments retrouvés de l'«Apocalypse d'Allogène»", în *En quête de la gnose*, I, pp. 271-94.

9. Despre doctrina lui Basilide, v. Robert M. Grant, „Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne", în *Revue des Études Augustiniennes* XXV (1979), pp. 201-16. V. şi Gilles Quispel, „Gnostic Man : The Doctrine of Basilides", în *Gnostic Studies*, I, pp. 103-33.

10-11. Despre originea Demiurgului gnostic, v., în afara articolului lui G. Quispel („The Origins of the Gnostic Demiurge", în *Gnostic Studies* I, pp. 213-99) şi a lucrărilor deja menţionate ale lui Jarl E. Fossum, contribuţiile foarte importante ale lui Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity 25), E.J. Brill, Leiden, 1977, 31 pp. ; „Ruler of this World. Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition", în *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 : *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman World*, Fortress, Philadelphia, 1981, pp. 245-68. *Cf.* şi articolul lui N.A. Dahl şi A.F. Segal, „Philo and the Rabbis on the Names of God", în *Journal for the Study of Judaism IX* (1978), pp. 1-28. Despre figura Demiurgului în gnosticism, v. N.A. Dahl, „The

Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt", în *Sethian Gnosticism*, pp. 689-712.

12. Lucrarea cea mai documentată despre Tricksterul nord-american rămîne teza inedită a lui Mac Linscott Ricketts, *The Sacred Trickster of the North American Indians*, pe care autorul a avut amabilitatea de a ne-o pune la dispoziţie. Capitolele sînt numerotate separat.

13. Ipoteza noastră privind originea dualismului gnostic a fost avansată într-o serie de articole ; v., d. ex., „Les Anges des Peuples et la question des origines du dualisme gnostique", în *Gnosticisme et Monde hellénistique*, pp. 131-45 ; ea a fost formulată *ad usum delphini* în articolul „The Gnostic Revenge. Gnosticism and Romantic Literature", în Jacob Taubes (Hrg.), *Gnosis und Politik* (*Religiontheorie und Politische Theologie* 2), Fink/ Schöningh, München-Paderborn, 1984, pp. 290-306.

Documentaţia despre îngerii neamurilor în iudaism a fost culeasă de Erik Peterson, „Das Problem des Nationalismus im Alten Christentum", în *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Roma-Freiburg-Wien, 1959, pp. 51 sq. ; v. bibliografia în articolul nostru *Anges des Peuples*.

Despre cel de-„al doilea zeu" în platonismul mediu, v. Robert M. Grant, *Gods and the One God*, The Westminter Press, Philadelphia, 1968, 211 pp.

15. Cu privire la diferenţele conceptuale dintre „antisemitism" şi „anti-iudaism", v. Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris, 1956, 350 pp. Corecţii terminologice în ce priveşte gnosticismul au fost propuse de către Karl-Wolfgang Tröger, „The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as viewed in a variety of Perspectives", în *Colloque International sur les Textes de NH*, pp. 86-98.

16. Despre *Scrisoarea către Flora* a lui Ptolemeu, v. G. Quispel, *La Lettre de Ptolémée à Flora*, în *Gnostic Studies* I, pp. 70-102.

17. În privinţa „docetismului" gnostic, v. recenta discuţie în Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12), E.J. Brill, Leiden, 1978, 274 pp. ; şi o excelentă punere la punct în articolul lui Michel Tardieu, „«Comme à travers un tuyau». Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ", în *Colloque International sur les Textes de NH*, pp. 151-77.

18. Despre mitul Golemului în tradiţiile rabinice şi în Cabală, v. Gershom Scholem, „Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen", în *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein, Zürich, 1960, pp. 209-59 (şi var. engl., „The Idea of the Golem", în *On Kabbalah and its Symbolism*, Schocken Books, New York, 1969, pp. 158-204).

Capitolul VI

Abolirea legii şi a tatălui real : Marcion din Sinope

1. Izvoare

Nu avem intenţia să discutăm aici provenienţa informaţiilor, totdeauna indirecte, asupra lui Marcion şi a discipolilor sau sectarilor săi (v. „Referinţe”). Cea mai mare parte a dosarului marcionit a fost adunată de Adolf von Harnack în cele 444 de pagini de *Beilagen* ale operei sale fundamentale *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*. Nu i se poate reproşa lui Harnack că ar fi ignorat vreun text important ; uneori însă interpretarea sa rămîne unilaterală (*cf.* B. Aland, ZTK 1973 ; H.J.W. Drijvers, *Marcionism in Syria*).

Marcion era deja extrem de influent în jurul anul 150, cînd Justin Martirul îl menţionează într-a sa *Prima Apologie* (Apol. I 25-58). Marii ereziologi din secolul al II-lea şi al III-lea – Irineu, Clement din Alexandria, Origen, Ipolit – ne oferă desluşiri amănunţite asupra acestui subiect. Începînd cu secolul al IV-lea, de el se ocupă mai ales polemiştii orientali : sirienii Adamantius, Afraat, Efrem, Maruta, Isidor din Pelusium, Theodor din Mopsuest, Theodoret din Cyr ; Epifaniu, episcop de Salamis în insula Cipru ; armeanul Eznik din Kolb. Dar lucrarea capitală despre Marcion rămîne tratatul polemic în cinci cărţi, *Adversus Marcionem*, al lui Tertulian, a cărui redactare se întinde pe cîţiva ani, începînd din 207/8 (*cf.* Harnack, 329*).

Aşa cum a demonstrat Jean-Claude Fredouille în lucrarea sa *Tertullien et la conversion de la culture antique* (1972), Tertulian este un retor de factură clasică. Nenumăratele clişee de care se serveşte, în atac ca şi în apărarea propriei sale poziţii, ocupă cea mai

mare parte a enormului tratat împotriva lui Marcion, acest eretic „mai respingător decît scitul, mai schimbător decît amaxobianul, mai neomenesc decît masagetul, mai îndrăzneţ decît amazoana, mai întunecos decît norii, mai rece ca iarna, mai fragil ca gheaţa, mai perfid ca Histerul, mai abrupt decît Caucazul" (*Adv. Marc*. I 1, 4, după trad. lui J.-Cl. Fredouille).

Informaţiile furnizate de Tertulian, îndestulătoare pentru a ne da o imagine de ansamblu a sistemului lui Marcion, nu ne îngăduie totuşi să-i examinăm subtilităţile.

2. Reconstituirea doctrinei lui Marcion după Tertulian

Punctul de plecare al speculaţiilor lui Marcion este teodiceea, întrebarea *Unde malum*? (Tert., *Advd. Marc*. I 2). Răspunsul îi este dat de parabola celor doi arbori la Luca 6, 43 : copacul bun nu poate da fructe rele, nici cel rău fructe bune. Aceasta înseamnă că *Binele este separat de Rău* (poziţie dualistă). Şi de vreme ce în Isaia 45, 7 Creatorul afirmă că este autorul Luminii *şi* al Întunericului, al Binelui şi al Răului, Marcion trage concluzia că acest Dumnezeu nu poate să fie decît copacul cel rău (I 2). Baza doctrinei lui Marcion o formează opoziţia a doi dumnezei inegali : unul bun, necunoscut şi *naturaliter ignotus* (V 16), şi celălalt, Dumnezeul VT, care este drept şi cunoscut (I 6, 9). Acesta din urmă nu este *rău* ; dar creaţia sa, lumea de aici şi omul, sînt rele din cauza calităţii inferioare a Materiei şi din cauza prezenţei în ea a principiului Răului (care nu-i identic cu Materia ; *cf. infra*). Ajuns aici, Tertulian, pentru a-l lua în derîdere pe Marcion, îi reproşează (I 15) de a fi introdus inconştient în sistemul lui nu două, ci nouă principii. Întîi Dumnezeul bun, care stă într-al treilea cer. Dar ca să stea într-un loc, trebuie să existe un Spaţiu unde să-şi fixeze locuinţa şi o Materie celestă din care aceasta să-i fie construită. Iată deja trei principii. Al patrulea este Mîntuitorul, Cristos, care anunţă oamenilor existenţa Dumnezeului bun. Al cincilea este Demiurgul, al şaselea Spaţiul sălaşului său, al şaptelea Materia lumii, al optulea Cel Viclean, al nouălea, în sfîrşit, este Mesia evreilor vestit de al doilea Dumnezeu. În nici un fel acest Mesia nu trebuie confundat cu Cristos : Cristos s-a manifestat, în timp ce Mesia aşteaptă încă să vină.

Într-un raport logic, Tertulian pare aici să aibă dreptate. Dacă nu cumva ne scapă încă vreun punct esenţial al doctrinei lui Marcion, ceea ce-i totuşi puţin probabil, ea pare să conţină contradicţii destul de grave, care se împacă prost cu conţinutul unei alte tirade anti-marcionite a autorului nostru : „Există oare, în Pont, mai vorace rozător decît cel care a ros Evangheliile ? Cu siguranţă, Euxin, ai produs o fiară sălbatică *mai dragă filozofilor decît creştinilor*" (I 36, 5 Fredouille – s.n.). Prima întrebare care se ridică vizează caracterul evident de *principiu* pe care-l îmbracă Materia. Această contradicţie pare inerentă sistemului lui Marcion, de vreme ce discipolii l-au corectat în privinţa asta (v. *infra*). Existenţa Răului separat de Materie pune o problemă ulterioară. Maestrul însuşi nu părea conştient de asta, iar alţi discipoli, neidentificaţi (*cf.* Hipp. X 19), par să-i fi surprins inconsistenţa filozofică. Marcion s-a inspirat din medio-platonismul epocii, după cum a observat admirabil R.M. Grant (*Gods*, p. 113). Dar, în ciuda afirmaţiei lui Tertulian (I 36), el rămîne în primul rînd un exeget punctual şi înverşunat al Bibliei şi nu un filozof, fiind prea puţin atent la coerenţa internă a sistemului său.

Marcion îşi extrage argumentele împotriva Dumnezeului creator chiar din VT, supunîndu-l unei hermeneutici raţionale. În primul rînd îi atrag atenţia acei *loci* ai ignoranţei divine (*Gen.* 3, 9, 11). De vreme ce Dumnezeu îl întreabă pe primul om care se ascunde în Paradis : „Adame, unde eşti ? ", înseamnă că nu-i omniscient. Tertulian (II 25 ; *cf.* IV 20) inventează o explicaţie cu totul forţată : semnul întrebării ar trebui interpretat aici ca un semn de exclamare („Adame, unde eşti ! "), arătînd descumpănirea lui Dumnezeu în faţa primului păcat. Mai rămîne totuşi (*Gen.* 3, 11) faptul că Dumnezeu nu ştia că Adam avea să cadă în păcat ; asta însă nu pare să-l mai preocupe pe polemist.

Un alt argument al lui Marcion împotriva Demiurgului constă în a-i reproşa că *depune jurămînt*. Ţine de esenţa jurămîntului să fie făcut pe *ceva* căruia i se atribuie o valoare superioară. Or, dacă nimic nu-i deasupra Demiurgului, pe ce ar putea el să jure dacă nu pe el însuşi (II 26) ? Pe Tertulian nu-l tulbură asta. Se ridică întrebarea dacă Marcion vrea astfel să sugereze, în felul unor gnostici, că Demiurgul are o cunoaştere prealabilă a unei realităţi superioare lui ; ceea ce rămîne totuşi puţin probabil, pentru că,

înainte de a fi revelat prin Isus Cristos, Dumnezeul bun nu-i cunoscut de nimeni. Cristos se manifestă în timpul celui de-al cincisprezecelea an al domniei lui Tiberiu, adică şaizeci şi cinci de ani, şase luni şi două săptămîni înainte de Marcion, căruia Tertulian îi situează apogeul activităţii sub Antoninus Pius (138-61) (I 19 ; *cf.* IV 7).

Cristos nu are un trup alcătuit din elemente materiale, *haec paupertina elementa* (I 14), căci n-ar putea să-şi asume o „carne plină de excremente" (*caro stercoribus infersa* : III 1). Marcion susţinea aşadar fantaziasmul : el afirma că trupul lui Cristos nu era decît o aparenţă înşelătoare (III 8). Iar Tertulian deduce că Cristos n-a murit, *deci* că n-a înviat (*ib.*). De fapt, ne spune el în altă parte, lucrurile nu sînt atît de simple, pentru că Marcion admite că Isus a suferit în mod real. Toţi Apostolii şi adevăraţii credincioşi, însemnaţi cu litera Tau în frunte, vor reedita individual patimile lui Cristos pentru Dumnezeul cel bun (III 22).

În opoziţie cu Cristos care a venit pentru a-l revela pe Dumnezeul ascuns, Mesia Demiurgului va fi un războinic (III 13 ; *cf.* IV 6) şi va avea drept menire să salveze exclusiv poporul lui Israel (III 21).

Nimeni nu poate scăpa de creaţia rea, de „celula Demiurgului" (*haec cellula creatoris* : I 14) ; ar fi posibilă scăparea doar prin reţinere împinsă pînă la encratism (I 28), motiv pentru Tertulian de-a apăra cauza căsătoriei (I 29). În fine, polemistul sugerează că marcioniţii se lasă să moară de foame (*apocarteresis*) pentru a-şi arăta dispreţul faţă de Creator (I 14).

Aici s-ar afla, după Tertulian, nucleul doctrinei marcionite expuse în lucrarea *Antiteze*, care încearcă „să demonstreze discordanţa dintre Vestea cea Bună şi Lege, *discordia euangelii cum lege*" (I 19). Cum reuşeşte s-o facă ? Pe de o parte – am văzut deja – prin exegeza raţională a VT ; pe de alta, prin falsificarea canonului neotestamentar (IV 2). Dintre Evanghelii, Marcion n-o acceptă decît pe cea a lui Luca, provenită direct de la apostolul Pavel (*ib.* ; *cf.* Gal. 2, 2 sq.) ; aceasta fusese totuşi şi ea alterată de iudeo-creştinii ignoranţi, oamenii rătăciţi de cei doisprezece apostoli care – Irineu o afirmă (III 13, 2) – *non cognoverunt veritatem*, „n-au cunoscut adevărul", şi mai ales de Petru, *legis homo*, „omul Legii" (Tert. IV 11). În rest, canonul marcionit cuprinde zece din cele paisprezece epistole pauliciene ortodoxe, şi anume : Galateni, I şi II Corinteni, I Tesaloniceni,

II Tesaloniceni, Epistola către Laodiceni (=Efeseni), Coloseni, Filipeni, Filimon (V 2, 21). Pentru a le face conforme doctrinei sale, Marcion a falsificat sistematic toate scrierile neotestamentare. Această operaţiune filologică, reconstituită în detaliu de Harnack (pp. 40*–225*) şi de alţii, nu ne va reţine acum atenţia.

3. Marcion văzut de Harnack

Cercetarea modernă asupra lui Marcion rămîne încă dominată de lucrarea impozantă a lui Adolf von Harnack (1921-23), care vede în navigatorul din Sinope un teolog biblic radical, un reformator ce nu dă înapoi din faţa celor mai revoluţionare implicaţii ale NT.

Exegeza marcionită are ca principiu „discordia dintre Vestea cea Bună şi Lege”, bazată în primul rînd pe o lectură intenţională a Epistolei lui Pavel către Galateni, care deschide canonul lui Marcion. Plecînd de la incipit-ul Epistolei, Marcion deduce că al treisprezecelea apostol, ales direct de Isus Cristos şi de Dumnezeu Tatăl şi nu *per hominem*, de către omul Isus, e superior celor doisprezece „super-apostoli”. Pavel se plînge că galatenii au adoptat altă Evanghelie decît cea pe care le-o propovăduise (1, 6-8) ; nu poate fi vorba decît de *o singură* Evanghelie, iar cei ce se îndepărtează de ea riscă anatema, căci e vorba despre Evanghelia primită de Pavel prin revelaţie directă de la Cristos (1, 11-12) şi care, pe deasupra, a fost încuviinţată de Iacov, Chefa şi Ioan la Ierusalim (2, 9). Textul grec menţionează *to euangelion*, care înseamnă pur şi simplu „veste bună”. Pavel vrea să spună, după toate probabilităţile, că sensul revelat al predicaţiei sale a fost recunoscut ca valid de bătrînii Ierusalimului. Textul latin menţionează *euangelium*, ceea ce-i deja mai puţin clar. Nouă cititori din zece ar fi convinşi că Pavel a supus aprobării Bisericii-mamă un text scris. Al zecelea cititor, mai perspicace, ar trebui să constate că, în absenţa unei Evanghelii scrise chiar, Pavel a trebuit totuşi să le prezinte bătrînilor un mesaj cărora ei i-au recunoscut autenticitatea. Ce putea fi mai simplu decît ca Pavel însuşi sau unul dintre numeroşii săi tovarăşi (de ce nu Luca, de exemplu ?) să-l fi aşternut în scris ? (Ar trebui ca cineva să-şi fi pierdut orice inocenţă ca să afirme că Vestea cea Bună a lui Pavel nu

era necesar să ia forma unei Evanghelii ci, de exemplu, pe cea a unei Epistole dogmatice).

Restul Epistolei către Galateni n-ar putea decît să sporească încurcătura unui cititor ingenuu. Pavel afirmă că şefii Ierusalimului i-au recunoscut calitatea de apostol al gentililor, făcînd pandant calităţii lui Petru, de apostol al evreilor (2, 8). Se aflau la Ierusalim „fraţii mincinoşi" care voiau să-l circumcidă pe tovarăşul său Tit, care nu era iudeu de origine ; cu acordul bătrînilor însă, Tit n-a fost „adus la robia" circumciziei de care-l eliberase Isus Cristos (2, 4). Cu toate acestea, atitudinea celor din Ierusalim, în alte ocazii, a fost ambiguă : făcîndu-i o vizită în Antiohia, Chefa mînca la început lîngă gentili ; îi părăsi însă aflînd de sosirea mesagerilor lui Iacov, care ar fi putut să-l surprindă. Nu mai puţin echivoc a fost comportamentul lui Barnaba (2, 11-13). Reacţia lui Pavel nu s-a lăsat aşteptată : i-a explicat lui Chefa – şi totodată lumii întregi – că credinţa în Isus Cristos a abolit Legea şi că a recădea sub servitutea Legii înseamnă a abdica de la noua Lege a Evangheliei (2, 18). „Căci eu, prin/noua/Lege, am murit faţă de Lege, ca să trăiesc lui Dumnezeu' (2, 19) ; şi „...dacă dreptatea vine prin Lege, atunci Cristos a murit în zadar" (2, 21). Abisul incomensurabil dintre Lege şi Credinţă se precizează tot mai mult : chiar în termenii apostolului, este vorba despre trecerea de la un regim caracterizat prin blestem (3, 10) la un regim caracterizat prin binecuvîntare (3, 9), blestemul fiind cel al prescripţiilor legale, iar binecuvîntarea – cea a salvării prin credinţa singură. Cristos i-a răscumpărat pe credincioşii lui de sub blestemul Legii asumîndu-şi condiţia blestemată a unui crucificat (3, 13). Nu că Legea ar fi fost inutilă ; dar, după venirea Mijlocitorului, făgăduinţa de adevăr conţinută într-însa a fost împlinită (3, 19-21). În Isus Cristos, Credinţa a abolit în mod peremptoriu Legea (3, 23-5), astfel încît botezul creştin face să dispară toate deosebirile de rasă şi sex şi ridică barierele sociale de vreme ce orice individ, fără discriminare, este înălţat la rangul filialităţii divine (3, 27-4,7). Sclavia Legii este sclavia Ierusalimului terestru (sub ocupaţia romană) ; libertatea Credinţei este libertatea Ierusalimului celest (4, 24-6).

În capitolele cinci şi şase ale Epistolei, Pavel reia tema partidului iudaizant care voia să întreprindă la Galata circumcizia creştinilor. El ameninţă pe orice creştin „tăiat împrejur" că va trebui să-şi

asume întreaga greutate a acestei Legi de care Isus Cristos a venit tocmai pentru a-l elibera prin mesajul Credinţei, înfăptuitoare prin iubire. De ce să te supui fără nevoie sclaviei (5, 6 etc.)?

Mesajul lui Pavel este fără echivoc; şi dacă o interpretare a creştinismului ar trebui să se sprijine în primul rînd pe Epistola către Galateni, ea ar semăna într-un fel cu doctrina lui Marcion. De aceea Harnack îl apropie pe Marcion de un alt campion al paulicianismului, Martin Luther.

Această antiteză între Lege şi Credinţă, pe care Pavel nu încetează s-o sublinieze în Epistola către Galateni, devine baza exegezei marcionite a Bibliei. Epistola sugerează însă şi prezenţa unui conflict de autoritate între Pavel, care n-a fost un discipol direct al lui Isus, şi cei doisprezece „super-apostoli" aleşi *per hominem*. Marcion se aşază hotărît de partea lui Pavel, singurul se pare căruia îi recunoaşte calitatea apostolică, pentru că i-a fost în mod miraculos conferită de Cristos şi de Dumnezeu Tatăl. Ce se întîmplă cu cei doisprezece? Este vorba de acei pseudoapostoli, acei falşi apostoli pe care-i denunţă Pavel în altă parte (2 Cor. 11, 13)? Marcion n-o afirmă nicăieri explicit, dar părerea lui referitoare la „super-apostoli" şi la Petru în special este execrabilă (Tert. IV, 11). Cei doisprezece n-au cunoscut adevărul, ceea ce transferă asupra lui Pavel toată greutatea apostolatului. Or, Pavel se declara în stăpînirea unei Evanghelii primite de la Cristos prin revelaţie directă. Text sau ansamblu de principii, acest mesaj trebuie să-şi fi avut consistenţa lui, de vreme ce fusese supus aprobării Bisericii-mamă de la Ierusalim. Ipoteza unei versiuni scrise a Evangheliei lui Pavel, chiar dacă improbabilă, nu este obligatoriu de necrezut; pentru Marcion în orice caz, era singura ipoteză admisibilă.

Există oare încă această unică Evanghelie a lui Pavel? După Marcion, ea nu se confundă cu nici una dintre cele patru Evanghelii canonice. Între ele, trei sînt falsuri patente, pseudoepigrafe în întregime confecţionate. Există însă şi una care nu-i cu totul falsă, dar care a fost falsificată, adulterată, în timpul circulaţiei ei pe la falşii creştini. Din motive care ne scapă, Marcion conferă această demnitate singulară Evangheliei lui Luca. Oare pentru că Luca a fost tovarăşul lui Pavel? Oricum, Marcion probabil nega atribuirea

acestei Evanghelii lui Luca, de vreme ce citea în ea, în subtext, mesajul originar revelat de Cristos lui Pavel însuşi.

Contrar unei practici răspîndite în epocă, Marcion n-a pretins în nici un fel că ar fi primit o revelaţie directă ce i-ar fi permis să restabilească textul originar al Evangheliei. Dimpotrivă, el între-prinde un travaliu filologic greu care urmărea să elimine tot ceea ce, în textul parvenit lui prin filiera creştină, nu-i părea conform cu doctrina pauliciană a celor două regimuri ale existenţei : Legea şi Credinţa, constrîngerea şi libertatea, blestemul şi binecuvîntarea. A efectuat aceeaşi operaţiune şi asupra celorlalte scrieri care compun canonul său neotestamentar.

Din acesta făceau parte şi *Antitezele*. După informaţiile ereziologilor, ele par să se fi organizat într-un sistem de dihotomii decurgînd unele din altele, acoperind mai multe regimuri ale Fiinţei şi ale istoriei ocultării şi prezenţei ei. La baza acestui sistem, pe care Harnack încearcă să-l reconstituie, se află opoziţia pauliciană între Lege şi Credinţă, termenii ei primind mai multe semnificaţii, în funcţie de zona de existenţă vizată în momente succesive. În esenţă însă, această opoziţie formează un tot indivizibil, în care e cuprinsă istoria lumii şi a omului, de la origini pînă la sfîrşitul ei. Pe plan temporal, dihotomia se precizează ca succesiune abruptă a două regimuri ale revelaţiei : VT şi NT. Aici, argumentele lui Pavel se întorc împotriva lui Pavel însuşi căci, de vreme ce Credinţa a abolit Legea, Marcion nu mai admite continuitate între VT şi NT. Contrar folosirii pauliciene a textelor veterotestamentare care profetizează venirea lui Cristos, Marcion neagă că VT ar fi o prefigurare sistematică a NT. Fractura între cele două regimuri de existenţă, *sub lege şi sub fide*, este totală. Cum se explică atunci pasajele pauliciene în care venirea lui Isus Cristos este prezentată ca împlinire a profeţiilor din VT ? Marcion nu va fi deloc stingherit de această chestiune : va admite *numai la Pavel* întrebuinţarea materialelor alegorice veterotestamentare. Fără să iasă din cadrul paulician al raţionamentul său, Marcion putea aşeza VT sub semn de *maledictio* şi NT sub semn de *benedictio*. *Maledictio*, care nu-i de-a dreptul rea, dar care ţine de o concepţie particulară a justiţiei divine şi umane, este o constantă a VT şi a divinităţii lui răzbunătoare. În acest sens, VT este, după Marcion, un document istoric ireproşabil, căci ne prezintă un

Demiurg al lumii care se comportă asemeni celui mai arbitrar dintre tirani şi promulgă legea urii între supuşii săi : ochi pentru ochi, dinte pentru dinte. Acest Demiurg are toate caracteristicile unei fiinţe inferioare, pe care le-a transmis lumii şi creaturii sale, omul. În măreţia lui găunoasă, se dă în vînt după publicitate şi grandilocvenţă ; pe deasupra, nu-i nici atotputernic şi nici atotştiutor, cum pretinde.

Dumnezeul lui Israel, a cărui figură s-a constituit de-a lungul a numeroase generaţii de păstori semi-nomazi, nu era făcut să reziste privirii acestui raţionalist lucid care este Marcion, tot aşa cum, pentru el, ipoteza unei continuităţi între VT şi NT nu era făcută să reziste principiului de non-contradicţie. Ieşind din cadrul interpretării harnackiene, s-ar putea spune că creştinismul lui Marcion, în prelungirea celui paulician, este o revoltă împotriva fantasmei *tatălui real*, ale cărui acţiuni sînt supuse unei judecăţi imparţiale. Pentru acest Kafka al teologiei biblice care-i Marcion, egoismul şi capriciul se dovedesc a fi singurele mobiluri ale Demiurgului. Apare deci rezonabil ca acest tată iraţional să fie descalificat. Motivul *dublei paternităţi* îi permite lui Marcion să renască în calitate de om liber. Într-adevăr, ne spune Harnack, el foloseşte insistent termenul de *novum* : „nou legămînt", „noua viaţă", „bunătate nouă", „liberalitate nouă" (Harnack, p. 126). „Vestea (noutatea) cea Bună", pentru a fi într-adevăr nouă, produce, prin răsturnare, restabilirea tuturor acelor valori pe care Legea le pervertise şi le aşezase într-o configuraţie proastă.

Şi iată antiteza istorică între Lege şi Credinţă, care se precizase în plan etic drept opoziţie între regimul mondial de *maledictio* şi cel de *benedictio*, ridicată acum la dimensiunea teologică : nici o nouă alianţă nu-i posibilă cu Dumnezeul vechi, fantasmă a tatălui real ; legămîntul nu-i nou decît în măsura în care a fost stabilit de oameni cu un nou partener, un Dumnezeu nou. Ca un lucru să fie *nou*, trebuie să nu fi fost niciodată adus public la cunoştinţă. În acest fel, *tatăl ireal*, tatăl cel bun, tatăl dorit, a ieşit vertiginos din anonimatul său prin vestea cea bună anunţată prin Cristos.

Regimul Demiurgului, Dumnezeu al Legii, se găseşte în întregime conţinut în descrierea din VT. El se caracterizează prin ignoranţă, cunoaştere obştească (în contrast cu regimul Dumnezeului bun, complet necunoscut pînă la revelaţia Mîntuitorului), prin identificare cu

lumea îngustă căreia-i este creator şi prin infama servitute umană a procreaţiei. Demiurgul nu-i esenţialmente rău şi împărăţia sa (lumea) nu este Răul. Ceea ce-l face rău e modelul de comportament pe care-l urmează. Caracteristica lui principală rămîne *dreptatea* lipsită de bunătate, o dreptate fără criterii fixe, supusă arbitrariului naturii sale tiranice.

Lumea în întregul ei a fost construită de Demiurg din Materie. După Harnack (pp. 97-8), Materia ar fi rea ; în fapt, ea nu-i decît inferioară, *calitatea* ei este rea.

Actul cel mai abominabil al tragediei cosmice nu este crearea lumii, ci aceea a omului, modelat de Demiurg după propria sa imagine, dintr-o substanţă caducă, această „carne plină de excremente" care-l face robul procreaţiei. Procreaţia nu-şi găseşte nici o scuză, fie că-i practicată liber, fie în interiorul acestui „comerţ neruşinat" (*negotium impudicitiae*) care este căsătoria.

Cum Materia ţîşnise *ex nihilo* în cosmogonia marcionită, drama umanităţii se precizează prin intervenţia unui nou personaj : Cel Viclean, Lucifer, îngerul căzut al Demiurgului, prăbuşit în materie. Ca interpret literal al VT, căruia-i accepta întregul adevăr istoric după o cheie inversă, Marcion ar fi trebuit să accepte existenţa Diavolului. Să notăm că, dacă ar fi urmat un raţionament gnostic sau gnosticizant, l-ar fi putut transforma pe Diavol în reprezentant al regimului Dumnezeului bun ; dimpotrivă, el a făcut din Diavol exponentul Răului şi partenerul Materiei – ceea ce face ca omul lui Marcion să fie mult mai de compătimit decît omul gnostic şi manihean, care sînt totuşi consubstanţiali cu transcendenţa prin prezenţa într-înşii a unei scîntei divine. În cea mai disperată dintre antropologii, Marcion alege să facă din om sărmana creatură a unui Demiurg debil, rătăcit de Cel Viclean şi respins, ca abject, de creatorul lui, el însuşi o fiinţă inferioară (Harnack, p. 105). Intervenţia *ex machina* a Diavolului îi permite lui Marcion să accepte relativa necesitate a justiţiei veterotestamentare, a Legii. Prin această întorsătură, el revine la paulicianismul pe care-l părăsise prin postulatul celor două divinităţi. Cît de jalnică este însă situaţia acestui om pe care pînă şi un stăpîn atît de meprizabil ca Dumnezeul VT îl respinge ! Şi cît de uluitoare şi neaşteptată este vestea cea bună care-i permite să ajungă la un nivel de demnitate şi libertate pentru care, la drept vorbind, nici nu fusese creat !

Regimul Dumnezeului bun este un dar perfect gratuit şi nemeritat, vestit şi adus oamenilor de Cristos. Ceea ce-l caracterizează pe Dumnezeul cel bun este totala-i straneitate în raport cu lumea. El e tot atît de străin de genul uman pe cît acesta îi este lui de străin. Efect de straneitate, dar şi factor care generează în perpetuitate straneitatea, este faptul că Dumnezeul bun nu se manifestă în această lume : el e *naturaliter ignotus*.

Pe cînd Demiurgul, divinitate inferioară, îşi are reşedinţa în primul cer, Dumnezeul bun, *superior* sau *sublimior*, locuieşte într-al treilea. El îşi merită titlul de „Tată" nu pentru că ar fi legat printr-un raport de paternitate, fie ea şi imaculată, de genul uman, ci pentru că este, la rîndul său, „Tată" (creator) al unei lumi imateriale şi inaccesibile. Acest Dumnezeu care domneşte în înălţimile universului se află despărţit printr-o distanţă infinită de cerul inferior unde rezidă Demiurgul acestei lumi, *deus saeculi huius*.

În timp ce principala caracteristică a Dumnezeului inferior este *dreptatea*, Dumnezeul superior nu este decît bun – şi aceasta, într-un mod gratuit. El nu judecă. El s-a manifestat din milă faţă de genul uman, pentru a pune capăt servituţii faţă de Lege. A făcut-o trimiţîndu-l pe Cristos pe pămînt. Inutil să reluăm aici datele docetismului marcionit, care nu merge pînă la negarea suferinţei şi a morţii lui Cristos pe cruce, urmată de coborîrea în Infern, locul inframundan unde Demiurgul îi aşază atît pe păcătoşii sortiţi chinurilor, cît şi pe cei drepţi în *refrigerium*-ul lor (Tert. IV 34). Cristos nu i-a salvat pe Abel, Abraham şi Moise, drepţii din VT, căci ei respectaseră justiţia necruţătoare a Demiurgului, legea talionului. Dimpotrivă : la coborîrea în Infern, Cristos i-a recuperat pe toţi cei care, după codul justiţiei demiurgice, meritau pedepse îngrozitoare. Dacă Cristos a golit sălaşul chinurilor de toţi cei ce nu l-au recunoscut şi slujit pe Demiurg, sălaşul recompensei, *refrigerium*, a rămas înţesat de drepţi ; patriarhii, Moise, profeţii şi suita lor (Harnack, p. 131). Pe lîngă asta, moartea lui Cristos pe cruce a eliberat genul uman, ţinta persecuţiilor Dumnezeului acestei lumi (*liberavit genus humanum* : Tert. V 11). Mesajul lui însă a avut prea slab ecou la evrei şi la iudeo-creştini, dintre care cei mai mulţi nu se vor bucura de salvare (*non omnes salvi fiunt, sed pauciores omnibus et Judaeis et Christianis creatoris* : Tert. I 24).

Antinomismul acestui Dumnezeu bun care abolește morala ar putea, conform unei logici foarte simple pe care ereziologii o observă neîntîrziat, să genereze la marcioniți libertinismul. Cînd i se înfățișează o asemenea ipoteză, răspunsul lui Marcion e prea puțin filozofic, dar clar: „Nici vorbă, departe de asta!”, *Absit, absit*! Marcionismul nu-i de genul libertin ci, dimpotrivă, encratit, pentru că salvarea adusă de Cristos nu se aplică prezentului, ci viitorului, *de futuro, non de praesenti* (Tert. I 24). Din contra, prezentul comunității marcionite e sortit persecuțiilor și oprobriului. Mesajul revoluționar al Dumnezeului bun îl condamnă pe marcionit la o autenticitate radicală: el nu găsește justificare în fața instanței mundane dominate de către Demiurg, ci împotriva ei. În ce putea însă spera acest supraom care nu numai că accepta, dar trebuia să-și provoace propriul martiriu? Devenit, prin adopție, fiu al divinității bune căreia-i urma pînă la capăt mesajul eliberator, el aștepta judecata de apoi, care avea să însemne instaurarea domniei definitive a noului său Părinte. De altminteri, termenul de „judecată” nu se aplică decît la supușii Demiurgului, căci Cristos nu judecă. Cei promovați la filialitatea Dumnezeului bun vor trece la viața eternă a îngerilor. Cît despre păcătoși, ei vor fi dați Demiurgului, care-i va alunga în flăcări. Lumea în întregime va pieri într-o conflagrație finală, ducînd la autodistrugerea Dumnezeului-judecător, a cărui existență nu este de conceput fără aceea a lumii. Incendierea întregii ființe a lumii va marca instalarea domniei fără de sfîrșit a Dumnezeului străin și milostiv.

Biserica lui Marcion se afla la opusul unei comunități profetice. Era înzestrată cu o ierarhie funcțională, supusă aceleași discipline riguroase ca și restul credincioșilor. În virtutea faptului că sexualitatea celor ce suferiseră redempțiunea era socotită stinsă, femeile aveau acces și ele la magisteriul bisericii. Membrii comunității practicau un ascetism sever și renunțarea la căsătorie. Carnea și vinul erau excluse din regimul lor alimentar, peștele era însă permis. Practica foarte strictă a postului se extindea și asupra sabbatului. Morala marcionită era eroică în toate sensurile termenului.

Această biserică misionară, care a fost, în a doua jumătate a secolului al II-lea, singurul concurent redutabil al Marii Biserici, nu

se deosebea, exterior, de ea. La mijlocul secolului următor, pericolul marcionit îşi pierduse puterea, după toate aparenţele din pricina moralei prea severe impuse credincioşilor. Mai tîrziu, rămăşiţele marcionismului occidental vor fi absorbite de maniheism.

În Orient, situaţia s-a prezentat altfel. Marcionismul s-a menţinut aici pînă la mijlocul secolului al IV-lea. Cînd persecuţii repetate îl vor îndepărta de oraşe, se va face uitat la ţară. În secolul al V-lea, Theodoret din Cyr a convertit la ortodoxie, în dioceza lui, opt sate marcionite. După asta, urmele mariconismului dispar.

4. Interpretări la Marcion

Pînă în prezent, această interpretare pasionată a unui Marcion reformator raţionalist, propusă de Harnack, a rămas foarte influentă. Pe lîngă asta, Harnack (p. 22) credea în originea evreiască a lui Marcion, remarcînd (*Neue Studien*, p. 15) că exegeza sa literară a Bibliei, opusă hermeneuticii alegorizante a creştinilor, s-ar putea explica şi prin originea lui iudaică. Avînd în vedere antiiudaismul lui Marcion, ar fi vorba, în aparenţă, de un paradox. El a fost susţinut de Robert Smith Wilson (*Marcion*, pp. 45-6) şi, mai de curînd, de R. Joseph Hoffmann (*Marcion*, pp. 287-90), care radicalizează şi mai mult poziţia lui Harnack : Marcion ar fi pur şi simplu un teolog biblic care, refuzînd să aplice Bibliei un sistem de interpretare alegorică, remarcă numeroasele contradicţii conţinute în ea şi ajunge la concluzia că mesajele NT şi VT sînt incompatibile între ele şi că, în consecinţă, n-ar putea proveni de la unul şi acelaşi Dumnezeu.

Mai există totuşi altă tradiţie a studiilor, ilustrată prin E.C. Blackman, F.M. Braun, Ugo Bianchi, B. Aland şi E. Muehlenberg, care preferă să vadă în Marcion un gnostic. Argumentele acestor autori variază : la Bianchi, ele sînt mai curînd de ordin tipologic ; la B. Aland, sînt de ordin istoric, întemeiate mai ales pe mărturia cărţii a patra din tratatul *Contra sectelor* al armeanului Eznik din Kolb, care-i atribuie lui Marcion (sau marcionismului din epoca lui : secolul al V-lea) o mitologie gnosticizantă (Harnack, pp. 374*-80*). Apare însă evident că acest mit tardiv nu poate prevala asupra unei întregi tradiţii ereziologice anterioare, care descrie sistemul lui Marcion în termeni de o mare simplitate.

În fine, cercetări recente acordă mai mult credit afirmaţiei lui Tertulian după care Marcion ar fi mai curînd un filozof decît un creştin. J.G. Gager caută în special înspre partea epicureismului. Rămîne de netăgăduit, cum au văzut Robert M. Grant şi H.J.W. Drijvers, că Marcion a suferit influenţa medio-platonismului şi a distincţiei făcute de acesta între Dumnezeul suprem şi Demiurgul lumii.

5. Dualismul lui Marcion

Sistemul marcionit este, în intenţia autorului, bazat pe dualismul dintre Dumnezeul bun şi Demiurgul inferior, drept, dar nu bun. O primă contradicţie apare deja din faptul că originea Materiei nu este explicată : această substanţă de proastă calitate trebuie interpretată ca un al treilea principiu. Aşadar, *dualismul radical* al lui Marcion nu-l opune de fapt pe Dumnezeul bun Demiurgului, ci Materiei : Demiurgul nu-i decît un intermediar. O a doua contradicţie apare în momentul în care Răul, aliat Materiei, capătă o existenţă separată ; Diavolul este ipostaza lui, înger căzut din cetele celeste ale Demiurgului şi în conflict cu acesta. Apariţia Răului se explică deci printr-un *dualism moderat*, după o interpretare care nu diferă deloc de mitul căderii lui Lucifer din punctul de vedere „ortodox”. Prezenţa Diavolului conferă Materiei o forţă malefică la care ea, lipsită de reflecţie fiind, n-ar fi putut aspira de la sine.

După cît se pare, Marcion n-a meditat defel asupra acestor două contradicţii ale doctrinei sale, semn că era mult mai interesat de exegeza Bibliei decît de coerenţa propriului său sistem. Am văzut că gnosticii adoptaseră în general poziţii mai precise cu privire la apariţia Materiei şi a Răului. Valentinienii le făceau pe amîndouă să derive fie din Sophia, fie din Demiurg (*cf. supra*, V 19), insistînd asupra naturii spirituale a Răului, fapt care-i conferă acestuia o neliniştitoare măreţie şi facultăţi speciale, precum preştiinţa. De nu cumva toţi ereziologii se înşală, nepăsarea doctrinală a lui Marcion apare ca foarte frapantă în comparaţie cu speculaţiile elaborate ale gnosticilor.

Dacă vrem să definim doctrina lui Marcion prin „trăsături distinctive”, ea ar fi într-adevăr dualistă, antiiudaică, encratită,

docetistă şi chiar (incomplet) vegetarianistă. Dar dualismul ei nu se lasă definit decît în termeni complicaţi : împotriva intenţiei înseşi a autorului, opoziţia radicală Dumnezeu bun/Materie primează asupra opoziţiei de asemenea radicale Dumnezeu bun/ Demiurg. În sfîrşit, Răul apare prin „dualism moderat”, dar se instalează în Materie, căreia-i activează potenţialităţile rele : el este deci *în mod radical* Adversarul Dumnezeului bun.

Coaliţia între Demiurg şi cuplul Materie/Rău nu-i nici ea paşnică, de vreme ce Răul este de asemenea Adversarul Demiurgului Drept, care l-a gonit din cerul lui. Dacă Demiurgul a putut colabora cu materia înainte de instalarea Răului în ea, o tensiune puternică s-a introdus în tot sistemul după apariţia Diavolului. Pentru că Răul este în mod evident disociat de Demiurg, avem de-a face cu o doctrină după toate semnele mult mai puţin antiiudaică decît a anumitor gnostici. Pe lîngă asta, nici o formă de dualism gnostic nu exclude existenţa unei zone unde forţele binelui să poată întîlni forţele inferioare – fie că-i vorba despre *pneuma* sethienilor lui Ipolit, despre Sophia exilată din pleromă la gnosticii „moderaţi” sau despre „amestecul” din care provine lumea la maniheeni. În cazul lui Marcion, apare o separare completă între Dumnezeul bun şi un sistem tensionat compus din Demiurgul drept, aliat cu Materia – aliată a Răului – care este Adversarul Demiurgului.

Dificultăţile nerezolvate prezentate de doctrina lui Marcion par să provină din însăşi simplicitatea ei şi din nepăsarea autorului mai curînd decît din subtilitatea lui, rezervată tratării problemelor textuale referitoare la Biblie. În realitate, dualismul lui Marcion este mult mai puţin complex decît dualismul gnostic.

În primul rînd, deşi vehiculează liber cîteva noţiuni generale şi elementare împrumutate din platonismul mediu, Marcion *nu utilizează totuşi nici un mit*, gnostic sau de alt fel. *Ceea ce are el în comun cu gnosticismul este exegeza inversă a Bibliei*. Dar, în timp ce avem impresia că acest gen de exegeză provine, la gnostici, din supoziţiile dualiste prezente în miturile lor, la Marcion exegeza însăşi ajunge la consecinţe dualiste care devin punctul de plecare al unui sistem foarte simplu.

Găsim şi altă diferenţă fundamentală între Marcion şi gnostici : cei din urmă integrează exegeza inversă a VT în mitul Demiurgului,

astfel încît un feedback permanent se stabileşte între cele două discursuri ; istoria Demiurgului atrage exegeza inversă, iar aceasta determină la rîndul ei episoadele din istoria Demiurgului. La Marcion lucrurile se prezintă încă o dată sub o lumină mai simplă, căci la el mitul Demiurgului şi exegeza inversă se confundă, de vreme ce acceptă adevărul istoric integral şi literal al VT.

Cu aceasta încă n-am stabilit cele mai importante diferenţe care-l deosebesc pe Marcion de gnostici. Am văzut că gnosticii au o atitudine revoluţionară în raport cu inteligenţa ecosistemică, o atitudine care, acoperind o gamă variată de posibilităţi, îl aşază totuşi pe Creatorul lumii acesteia într-o poziţie întotdeauna inferioară în ierarhia ontologică.

Situarea lui Marcion ar fi practic identică cu cea a unei clase de gnostici „moderaţi” care, deşi constată inferioritatea esenţială a Demiurgului, insistă mereu asupra distanţei uriaşe ce separă justiţia lui imperfectă de Rău. În timp ce problema inteligenţei ecosistemice, în ciuda numitorului comun menţionat mai sus, e supusă de gnostici unui tratament variabil, *toate* sistemele gnostice sînt de acord în ce priveşte formularea principiului antropic : *omul este superior creatorilor săi*. În acest punct se află Marcion la antipodul gnosticilor : negînd inteligenţa ecosistemică, el *acceptă totuşi datele tradiţionale ale principiului antropic* – acest om a fost creat pentru această lume, lumea aceasta a fost creată pentru acest om, şi amîndoi sînt de-o extrem de proastă calitate. Pentru Marcion, nici o consubstanţialitate nu-l leagă pe om de Dumnezeul bun ; graţia acordată de acesta este un dar perfect gratuit, care nu presupune nici o înrudire între cei doi.

Pe cînd gnosticismul este reprezentatul unui optimism antropologic unic în istoria ideilor occidentale, Marcion, dimpotrivă, profesează un pesimism antropologic ce rămîne în metafizica occidentală tot atît de singular. (Filozofii Evului Mediu tardiv nu constituie rivali serioşi, dar se opun interpretării creştine curente a principiului antropic : Dumnezeu, va spune Duns Scot, nu s-a încarnat *propter nos homines*, ci *propter se ipsum*.)

În ciuda cîtorva asemănări frapante, sistemele gnostice şi doctrina marcionită reprezintă *două tipuri de gîndire diametral opuse*. Pe lîngă asta, în timp ce ideea *consubstanţialităţii* omului cu transcendenţa acosmică îi apropie de gnostici de platonism, Marcion se distinge radical de ea, neadmiţînd nici o relaţie de înrudire între

Dumnezeul său absolut străin şi om. Ca să reluăm jocurile de cuvinte ale lui Hans Jonas, va trebui observat aici că pentru gnostici Dumnezeu *şi* omul sînt străini, pe cînd pentru Marcion omul nu-i nicidecum străin de lume, nu se găseşte aici în Exil, nu merită Împărăţia.

6. Discipolii lui Marcion

Marcion pune în mişcare un sistem înzestrat cu posibilităţi multiple. Discipolii îl vor exploata cu atît mai în voie cu cît maestrul însuşi nu fusese deloc atent la coerenţa doctrinei.

Am remarcat că, o dată cel puţin, argumentaţia lui Tertulian este perfect logică atunci cînd îi obiectează lui Marcion că doctrina lui comportă nu două, ci mai multe principii (*Adv. M*. I 15). Această problemă căreia Marcion nu-i acordase suficientă atenţie îi va preocupa pe toţi discipolii săi. Toţi par să-l trădeze în aceea că aplică Dumnezeului bun termenul de *archê*, „principiu”, în timp ce el nu-i propriu-zis, în gîndirea lui Marcion, principiul a nimic.

Megetius postulează existenţa a trei *archai* în loc de doi : Dumnezeu cel bun, Demiurgul intermediar şi Diavolul sau Dumnezeu cel rău, corespunzînd respectiv cu creştinii, evreii şi păgînii (Harnack, p. 165). Este o raţionalizare previzibilă a sistemului marcionit, care elimină una dintre contradicţiile lui cele mai evidente – alţi ereziologi, mai nesofisticaţi, nici nu se ostenesc s-o facă, atribuind dintr-o dată marcionismului trei principii (*ib.*, pp. 166-7).

Ipolit (X 19) menţionează de asemenea discipoli ai lui Marcion care profesează o doctrină cu patru principii (Dumnezeul bun, Demiurgul, Materia, Răul). Este altă modalitate de a înlătura contradicţiile maestrului.

O altă problemă suscitată de doctrina lui Marcion este existenţa a *doi* Mesia, reprezentîndu-i respectiv pe Dumnezeul bun şi pe Demiurg. Un discipol asirian menţionat de Ipolit (VII 31 ; X 19), pe numele său Prepon, îi concentrează pe amîndoi într-un singur Crist, „intermediar între bine şi rău” (*mésos tis ôn kakoû kaì agothoû*), care este astfel liber de rău, dar şi de bine (Harnack, p. 167, n. 333).

Între discipolii lui Marcion, cel mai important rămîne fără îndoială Apelles, care-şi elaborează propria doctrină şi o predică în Alexandria (*ib.*, pp. 177-96). Raportările ereziologilor au deformat-o. În realitate, Apelles, căruia creştinul Rhodon i-ar fi descoperit incapacitatea de argumentaţie logică, era prea subtil pentru interlocutorul său şi, dacă nu mai subtil, cu siguranţă mai filozof decît Marcion însuşi.

Apelles a compus o operă în treizeci şi opt de cărţi, intitulată *Silogisme*, care avea drept scop refutarea, printr-un raţionalism obstinat, a fabulelor din VT. Împotriva lui Marcion, Apelles nega existenţa a două principii, insistînd asupra monarhiei lui Dumnezeu. Revenind la soluţia „protognosticilor", el atribuia crearea lumii unui înger, numit Domn. Dar acest înger nu era Demiurgul marcionit. Răul însuşi îşi manifesta prezenţa încarnîndu-se într-un alt înger (*praeses mali*), spirit al minciunii, care este Dumnezeul VT şi al iudeo-creştinilor.

Conform doctrinei curente a vehiculului astral al sufletului (*cf. Expériences*, pp. 119-44), Apelles atribuia trupului lui Cristos o alcătuire din pure elemente stelare.

Apelles a trimis-o în misiune la Roma pe profetesa lui, Filomena, ale cărei revelaţii le aprecia atît de mult încît le fixase în scris într-o operă intitulată *Phaneroseis* (Harnack, pp. 190-4).

Îl vedem aşadar pe Apelles continuînd să predice marcionismul într-un spirit în acelaşi timp mai înverşunat antiiudaic (Dumnezeul VT este Diavolul), dar şi mai conform cu doctrina iudeo-gnostică a îngerului creator. Criza de respingere manifestată de Pavel faţă de Lege se amplifică la Marcion şi îşi atinge punctul culminant la Apelles.

Referinţe bibliografice

Majoritatea izvoarelor privindu-l pe Marcion a fost reunită de Adolf von Harnack în „Apendicele" (pp. 445*) de la cartea sa *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (1921). Reproducere anastatică a ediţiei secunde (1924), urmată de *Neue Studien zu Marcion* (1923) (TU 44, 4 şi 45 = Reihe 3, Bd.

14, 4 şi 15), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, XVII + 235 + 455* + 28 pp.

Izvorul cel mai important rămîne Tertulian, *Adversus Marcionem*. Cura et studio Aem. Kroymann (Corpus Christianorum, Series Latina 1 : *Tertulliani Opera*, Pars I, Brepols, Turnhout, 1954, pp. 437-736). Despre Tertulian în general şi clişeele retorice pe care le aplică, v. Jean-Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris 1972, 574 pp.

Literatura secundară se lasă organizată în trei categorii :

1) Opere care urmează interpretarea lui Harnack :

Robert Smith Wilson, *Marcion. A Study of a Second-Century Heretic*, James Clarke & Co, London, 1933, 190 pp.

R. Joseph Hoffmann, *Marcion : On the Restitution of Christianity*. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century (American Academy of Religion, 46), Scholars Press, Chico, Cl., 1982, 329 pp.

2) Opere care încearcă să demonstreze apartenenţa lui Marcion la gnosticism :

E.C. Blackman, *Marcion and his Influence*, S.P.C.K., London, 1948, 181 pp (reprod. AMS Press, New York, 1978).

F.M. Braun, „Marcion et la gnose simonienne", în *Byzantion 25-7* (1955-57), pp. 632-48.

Ugo Bianchi, „Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique ?" (*Vigiliae Christianae*, 1967), în *Selected Essays*, pp. 320-27.

B. Aland, „Marcion : Versuch einer neuen Interpretation", în ZTK 70 (1973), pp. 420-27.

E. Muehlenberg, „Marcion's Jealous God", în D.F. Winslow (ed.), *Disciplina nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans* (Patristic Monograph Series, 6). The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1979, pp. 93-113 şi 203-5.

3) Opere care pun în lumină aportul filozofiei la gîndirea lui Marcion :

J.G. Gager, „Marcion and Philosophy", în *Vigiliae Christianae*, 26 (1972), pp. 53-9 (epicureism).

R.M. Grant, *Gods and the One God*, The Westminter Press, Philadelphia, 1986, pp. 86, 113, 131, 139, 67 (medio-platonism).

H.J.W. Drijvers, „Marcionism in Syria : Principles, Problems, Polemics", in *The Second Century*, 1986 (medio-platonism).

Capitolul VII

Mitul maniheist

Nous tremblons au-dessus de vous, livide armée,
Et de votre feu noir nous sommes la fumée.
Victor Hugo

1. Cosmogonia

„La început erau două substanţe distincte şi contrarii (*in exordio fuerunt due substantiae a sese divisae*). Întîi Dumnezeu Tatăl, ocupînd împărăţia de lumină, perpetuu prin originea-i sfîntă, minunat prin putere, adevărat prin însăşi natura sa, mereu exultant prin propria-i eternitate, posedînd înţelepciunea şi atributele vieţii, printre care cuprinde şi cele douăsprezece membre ale luminii sale, adică bogăţiile debordante ale propriului său regat. În plus, în fiecare din membrele sale sînt închise nenumărate, uriaşe comori, cu miile. Or, Tatăl, care este cel dintîi prin gloria sa şi de necuprins prin măreţie, posedă, uniţi cu sine, eoni preafericiţi şi glorioşi, ale căror număr şi durată nu pot fi socotite. Cu ei vieţuieşte acest Părinte şi Creator sfînt şi luminos şi în împărăţiile lui nobile nu se află nici săraci, nici bolnavi. Atît de bine întemeiate pe un pămînt luminos şi preafericit (*supra lucidam et beatam terram*) sînt împărăţiile sale, încît nimeni nu le poate niciodată clinti sau răsturna.

Învecinîndu-se cu o parte sau o latură a acestei ţări sfinte şi luminoase, se afla ţara tenebrelor, adîncă şi uriaşă (*tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine*), unde se găseau corpuri de foc, adică un fel de fiinţe ciumate. Acolo se întindeau tenebrele nesfîrşite, emanate din aceeaşi natură, cu vlăstarele lor nenumărate ; şi mai

încolo se găseau ape nămoloase şi furioase cu locuitorii lor, agitate de vînturi de o violenţă cumplită, ridicate de principele lor şi de părinţii lor. Venea apoi regiunea de foc coruptibil, cu conducătorii şi popoarele ei. De asemenea se afla, în mijlocul acestei regiuni, o rasă cuprinsă de ceţuri şi de fum în care sălăşluia principele şi conducătorul ei crud, înconjurat de nenumăraţi principi cărora el însuşi le era inspirator şi origine. Acestea erau cele cinci naturi ale ţării ciumate (*terrae pestiferae*)...

...Tatăl luminii preafericite cunoştea primejdia unei întinse şi pustiitoare întinări care stătea să ţîşnească din tenebre asupra sfinţilor săi eoni (*saecula*), dacă nu ar fi pus împotrivă vreo însemnată şi ilustră divinitate, mare în putere, datorită căreia să fie supusă şi nimicită stirpea întunecată şi să fie adusă, prin această nimicire, o tihnă veşnică locuitorilor luminii..." (Augustin, *Contra Epistula Fund*. XIII 182-3, pp. 423-5 ; XV 184, pp. 429-30 ; *Contra Fel*. XIX 533, p. 695, după trad. Jolivet şi Joujon, cu cîteva modificări).

Aceste pasaje provin dintr-o traducere latină folosită de Augustin, din *Epistula Fundamenti* a lui Mani, Geneza maniheistă. Între numeroasele expuneri ale mitului maniheist, cea conţinută în cartea a XI-a din *Scoliile* lui Theodor bar Kônaî, episcop nestorian în Kashkar la cumpăna secolelor al VI-lea şi al VII-lea, se foloseşte de aceeaşi sursă. „Înainte de existenţa cerului şi a pămîntului şi a tot ce se află în ele, spune Theodor, erau două principii : unul bun, celălalt rău. Principiul bun locuieşte în ţara de lumină (*athrā de nuhrā*) şi se numeşte Părintele măreţiei" (după trad. Pognon, în Cumont, *Recherches* I, pp. 7-8). Iar Sever, patriarhul Antiohiei (512-18), condamnat în 536 ca monofizit, precizează în Omilia a CXXIII-a că Lumina ocupă regiunile aflate în Orient, în Occident şi în Nord, pe cînd Întunericul, Arborele Morţii, ocupă regiunile meridionale. El este reprezentat în general ca un triunghi negru al cărui vîrf se înfige, prin partea de jos, în întinderea nesfîrşită a Luminii şi a cărui masă se continuă spre Sud. În redactarea pe care o dă mitului, Sever nu foloseşte *Epistula Fundamenti*, ci o altă sursă, probabil *Cartea Uriaşilor*, folosită înainte de Titus din Bostra (după 370 ; copiată de Epifaniu, *Pan*. 66, 14), după aceea de Theodoret din Cyr într-a sa *Prezentare pe scurt a minciunilor ereticilor* (Kugener, *Rech*. II, pp. 152-72).

La această sursă urcă probabil comparaţia lui Sever (p. 97 Kugener) : „Diferenţa care separă cele două principii este la fel de mare ca (aceea existentă) între un rege şi un porc. Unul (Binele) trăieşte în locuri care-i sînt proprii, precum un palat regesc, celălalt (Răul), în felul porcului, se lăfăie în mîzgă, se hrăneşte şi se desfată cu putreziciunea sau stă cuibărit ca un şarpe în bîrlogul său." Natura Luminii este înţelepciunea, cea a Întunericului – nebunia, spune un text chinez (*Tratité* 1913, pp. 114-16).

„Substanţe" sau „principii" (*archaí*), Lumina şi Întunericul sînt increate, fără de început (Titus din Bostra, *Adv. Man*. I 6), nu sînt „rădăcini" (*rhiza*) unul pentru celălalt (Sever, p. 90 K). Augustin şi al-Nadīm nu vorbesc de vreun obstacol între cele două Împărăţii. Sever (p. 103) precizează că Arborele Vieţii este separat la sud de Arborele Morţii printr-un zid, „ca să nu-i prilejuiască vreo dorinţă Arborelui Rău care se află la sud" şi pentru a evita ca Arborele Binelui să fie zbuciumat şi „expus pericolului" (*ib.*, p. 104). Titus din Bostra (I 7 ; *cf.* Alfaric, *Écritures* II 24) vorbeşte despre un zid de aramă.

Acea *terra lucida* (*athrā de nuhrā*) a Tatălui – numit şi Regele Paradisului sau al Universului – de Lumină (*maliku janāni ['ālami] 'n-nūr*) are cinci compartimente sau „sălaşuri" (*shekinātā*) : Inteligenţă, Raţiune, Gîndire, Reflectare, Voinţă, pe care Epifaniu (*Pan*. 66, 28) le redă în greacă prin *noûs*, *énnoia*, *phrônêsis*, *enthymêsis*, *logismós*, iar traducerea latină a *Actelor lui Archelaus* prin *mens, sensus, prudentia, intellectus, cogitatio* (X 1 p. 15, 10-11, 24-5 Beeson). O listă uşor diferită apare în *Fihrist* de al-Nadīm (IX 1, p. 777 Dodge).

Aceste pentade care, după cum a observat Michel Tardieu, organizează întregul sistem maniheist, nu se împacă bine cu cei 12 eoni despre care vorbeşte *Epistula Fundamenti*. Cei din urmă formează o tetradă de eoni grupaţi cîte trei (şi nu o triadă de grupuri de cîte patru, cum crede S.N. Lieu, p. 9 : Aug., *C. Faust*. XV 5) – ceea ce explică de ce Tatăl este numit „cu patru chipuri", *tetraprosôpos*, şi justifică poate de asemenea cele patru atribute – Divinitate, Lumină, Putere şi Înţelepciune – pe care i le acordă o sursă partă (Lieu, p. 9). Nu există însă nici vreo diadă formată din Tată şi Marele Spirit, nici triadă de eoni, nici o a doua pentadă de elemente (*stoicheîa*) pure,

cum crede S.N. Lieu (pp. 9-10) : acestea vin doar mai tîrziu, cînd de la Tatăl va fi emanat (*probállein, produxit*) Mama celor Vii (*ēmmā de hayyē*) (*cf. Acta Arch.* VII, p. 10 Beeson).

Împărăţia Întunericului se organizează după o simetrie antitetică în raport cu Ţara strălucitoare : ea este Materie (*hyle* : Sever, p. 90 K. ; Theodoret *Haer. Fab. Comp.*, PG 83 col. 377b), posedă cinci membre sau lumi (*'àlam*), „cele cinci compartimente ale Răului" (*tà pente toû kakoû tamieîa* : Simplic. *In Enchirid.* 27), acele *antra elementorum* Fum, Foc, Vînt, Ape, Întuneric : *alius tenebris, aliud aquis, aliud ventis, aliud igni, aliud fumo plenum, malum esse animalia in illis singulis nata elementis, serpentia in tenebris, natantia in aquis, volatilia in ventis, quadrupedia in igne, bipedia in fumo* (Aug., *De morib. Man.* II 9, 14). *Fihrist*-ul lui al-Nadīm (p. 777 Dodge) dă liste uşor diferite : Nori, Flacără, Vînt Pestilenţial, Otravă, Întuneric, sau încă : Fum, Flacără, Întuneric, Vînt Pestilenţial, Nori.

Cît despre Principele Tenebrelor în Împărăţia sa, obiect al unui excelent studiu de H.-Ch. Puech (*Sur le manichéisme*, pp. 103-51), al-Nadīm îl descrie astfel (p. 78 Dodge) : „Capul lui seamănă cu cel al unui leu, trupul lui este ca trupul unui dragon (mare şarpe), aripa asemeni aripii unei păsări, coada precum coada unui şarpe mare şi cele patru picioare precum picioarele unui animal de povară." Este, evident, Ialdabaoth din Apocalipsa lui Ioan, „şarpe cu gură de leu, cu ochi scînteietori de foc" (*cf. supra*, V 1), adaptat la pentada elementelor al căror stăpînitor este : „Capul lui are înfăţişarea unui leu ieşit din lumea Focului ; aripile şi umerii lui seamănă cu cele ale vulturului, potrivit cu imaginea fiilor Vîntului ; mîinile şi picioarele lui sînt de demoni, după imaginea fiilor din lumea Fumului ; pîntecele lui seamănă cu al şarpelui, după imaginea fiilor din lumea Întunericului ; coada este cea a peştelui care aparţine de lumea fiilor Apei" (*Kephalaion* 27, I 77, 25 sq. Polotsky ; după trad. din Puech, p. 105). Şi încă : „În ce-l priveşte pe Regele Întunericului, are cinci forme în el : capul lui are înfăţişare de leu ; mîinile şi picioarele – de demoni şi de spirite rele ; umerii lui – figură de vultur ; coada – figură de peşte" (*ib.*, 6 I 39, 12 sq., după trad. Puech, p. 107). Acelaşi text aşază cîte un Arhonte în fiecare din cele cinci lumi, conform următorului tablou de corespondenţe (Puech, pp. 108-9).

	Lume	*Arhonte*	*Metal*	*Gust*	*Greşeală*
1.	Fum	?	Aur	Sărat	Astrolatrie
2.	Foc	Leu	Aramă	Acru	False religii care venerează focul
3.	Vînt	Vultur	Fier	Înţepător	Idolatrie, cult al imaginilor
4.	Apă	Peşte	Argint	Dulce (fad ?)	Secte baptiste
5.	Întuneric	Şarpe (dragon)	Plumb şi cositor		Divinaţie, posesiune oraculară

Formele arhonţilor corespund clasificării animalelor pe care am întîlnit-o la Augustin, reluată şi în altă parte : „În fum s-au născut animalele bipede... ; în întuneric, reptilele ; în foc, patrupedele ; în apă, peştii ; în vînt, zburătoarele" (*De Haer*. 46 ; Puech, p. 127 ; *cf. Contra Epist. Fund*. 31).

Cei cinci arhonţi sînt ca viermii din cei cinci Arbori ai Răului (*C. Faust*. VI 8), provenind fiecare din propriul său element. Arhontele suprem reprezintă chintesenţa genurilor animale, a celor cinci elemente şi a arhonţilor provinciali care le prezidează ; uneori însă e considerat pur şi simplu ca arhontele biped al lumii de ceaţă şi fum (Puech, pp. 133 sq.). În Occidentul creştin a fost identificat cu Diavolul, în Islam cu Shaytan sau cu Iblīs, în Iran cu Ahriman, la uiguri cu Shimnu sau Shamnu ; în documentele iraniene şi paleo-turceşti este de asemenea Az, „încarnare feminină şi diabolică a concupiscenţei", în chineză este *t'an-mo*, „demon al poftelor rele" (Puech, pp. 138-9).

Putem să ni-i reprezentăm pe locuitorii Împărăţiei Întunericului prin analogie cu instinctele cele mai josnice ; ei se cunosc puţin între ei (Sever, pp. 121-3 K) şi, cum sînt „plini de o răutate totală", sînt dezbinaţi (*ib.*, pp. 117-18) şi se găsesc în război permanent unii cu alţii (Theodoret, PG 83 col. 377b). Luptîndu-se mereu, puterile Întunericului ajung la graniţa cu Lumina, iar aici lăcomia lor comună faţă de aceasta se dovedeşte mai tare decît discordia lor : ele pornesc toate la asaltul ţării strălucitoare. „Toate membrele Arborelui

Întunericului, care este Materia corupătoare, au pornit aşadar împreună cu multe puteri al căror număr este imposibil de spus. Toate erau îmbrăcate în materia focului (sau «în materie şi foc» ; *cf. puri kai skótô* la Titus din Bostra I 22). Şi aceste membre erau diferite. Unele, într-adevăr, aveau corpuri dure şi o mărime nesfîrşită ; altele, incorporale şi intangibile, aveau totuşi o tangibilitate subtilă, ca demonii şi spectrele fantasmelor. După ce s-a ridicat, toată materia a pornit cu vînturile, cu furtunile, cu apele, demonii, fantomele, principii şi puterile ei, toţi căutînd cu grijă felul cum să se introducă în Lumină" (Sever, pp. 125-6).

Cuprins poate de teamă, cum afirmă Theodoret şi Simplicius (*In Epict. Enchirid.* 27), Părintele Măreţiei se află în faţa unei alegeri : să-i trimită la luptă pe cei cinci eoni ai săi de Lumină sau să creeze alţii. Theodor bar Kônaî crede că eonii, fiind făcuţi pentru pace, n-ar fi putut interveni ; sursa folosită de al-Nadīm precizează că „războinicii lui erau în stare să-l învingă (pe Regele Întunericului), dar el (Părintele Măreţiei) dorea să aibă ce-i mai bun prin el însuşi" (pp. 778-9 D). De aceea hotărăşte să lupte singur. Ca să se pregătească, o cheamă întîi pe Mama celor Vii (*emmā de hayyē*), aceasta, la rîndul ei, îl cheamă pe Protoantrop (*'nashā qadmāyā*). Protoantropul îşi cheamă cei cinci fii, elementele pure, care se opun elementelor impure ale Regelui Întunericului : „...aerul limpede – fumului, vîntul răcoritor – celui torid, lumina – tenebrelor, apa vie – apei întinate, focul care încălzeşte – focului devorator" (Cumont, *Rech.* I, p. 172 ; variantă în *Act. Arch.* VII p. 10 B) ; sau, după al-Nadīm, eterul sau zefirul, vîntul, lumina, apa şi focul. Din elemente, Părintele „şi-a făcut armură. S-a împodobit întîi cu eterul, a folosit apoi lumina fără teamă (*al-mushayya'*) drept ham pentru eter (zefir), apoi a încins lumina cu praf umed şi a acoperit-o cu suflul vîntului. Luînd în mînă focul ca scut şi ca lance, coborî repede şi se opri la linia despărţitoare, lîngă combatanţi. Atunci bătrînul Diavol, Iblīs al-Qadīm, s-a întors la cele cinci principii ale sale, care sînt focul, flacăra, întunericul, vîntul pestilenţial şi ceaţa şi s-a înarmat cu ele, făcîndu-şi din ele pavăză" (*Fihrist* IX 1 p. 779 D).

Regele Întunericului pune stăpînire pe trimişii Luminii şi-i înghite, fără să-şi dea seama că această hrană este toxică pentru el.

Fiii lui Dumnezeu se regăsesc lipsiţi de inteligenţă, ca muşcaţi de un cîine turbat sau de un şarpe veninos. Protoantropul îşi redobîndeşte cunoştinţa şi i se adresează de şapte ori Părintelui Măreţiei, care trece atunci la o a doua creaţie, invocîndu-l pe Prietenul Luminilor (*habbīb nahirē*), care-l invocă pe Marele Arhitect (*bān rabbā* ; sogdianul *B'myzd*, „Dumnezeu-Splendoare" – probabil *b'm* confundat cu *bān* ; pahl. *nwhshr' pwryzd*, „Dumnezeul care creează noi eoni" ; partul *nwg(s) [hr'fwryzdyg]* ; chin. *zao xin xiang* „Constructorul Noii Glorii" ; Bryder, p. 99), iar acesta cheamă Spiritul Viu (*ruhā hayyā* ; Epifaniu : *zôn pneuma* ; *Acta Archelai* : *Spiritus vivens* ; pahl. *Mihr Yazd* ; chin. *jing fêng* „Vînt pur"). Iar Spiritul Viu, înzestrat cu inteligenţă, raţiune etc., cheamă cîte un fiu de la fiecare din cele cinci membre ale sale, după cum urmează :

- de la Inteligenţă, pe Splenditenens (Aug. *C. Faust*. XV 5-6 ; sir. *sēfath ziwā*) ;
- de la Raţiune, pe Marele Rege de Onoare (*malkā rabbā d'igārā*) ;
- de la Gîndire, pe Adamas de Lumină (*Adamas nuhrā*) ;
- de la Reflecţie, pe Regele Gloriei (*melēkn shubhā*) ;
- de la Voinţă, pe Purtător (*sāblā*), numit de asemenea Omofor (*homophorus* : *Act. Arch*. 8 13 B ; *cf.* Cumont, *Rech*. I 69-75) şi, cel mai adesea, Atlas, care poartă Pămîntul pe umerii lui.

Iată episodul, în rezumat, la Augustin (C. Faust., XV 6 ; *cf.* XX 10) : „*Splenditenentem* magnum sex vultus et ora ferentem micantemque lumine, et alterum *regem honoris* angelorum exercitibus circumdatum, et alterum *Adamantem* heroem belligerum, dextra hasta tenentem et sinistra clipeum, et alterum *gloriosum regem* tres rotas impellentem ignis aquae et venti, et maximum *Atlantem* mundum ferentem humeris, et eum, genu flexo, brachiis utrimque secus fulcientem."

Cei cinci războinici din A Doua Creaţie ajung în Ţara Întunericului, unde Protoantropul cu cei cinci fii ai săi fuseseră înghiţiţi de puterile Răului. Spiritul Viu lansează un strigăt (Chemare) ; vocea i se face ca un paloş ascuţit cînd îi vorbeşte Protoantropului,

care-l aude şi-i dă un Răspuns. Divinităţile Chemare şi Răspuns urcă la Spiritul Viu şi la Mama celor Vii (*cf.* Puech, pp. 38 sq.). *Actele lui Archelaus* (VII 4-5 pp. 10-11 B), mult mai succinte de altfel decît Theodor bar Kônaî, precizează că Spiritul Viu l-a scos pe Protoantrop din Întuneric întinzîndu-i mîna dreaptă : „...şi de aceea maniheeni, cînd se întîlnesc, îşi dau mîna dreaptă în virtutea acestui semn (*sêmeíou chárin*), [pentru a arăta] că au fost eliberaţi din Întuneric ; căci în Întuneric sînt toate ereziile (*in tenebris enim omnis haeresis esse* : pp. 11, 3. 15)". Omorîndu-i pe Arhonţii Întunericului, fiii Spiritului Viu le aduc carcasele la Mama celor Vii ; din pielea lor, ea construieşte unsprezece (zece, la al-Nadīm IX 1 p. 781) ceruri, iar corpurile le aruncă în Întuneric, unde formează opt pămînturi. În timp ce, pentru Theodor, rolul de Demiurg al Lumii îi este conferit Mamei celor Vii, *Actele lui Archelaus* (VIII 1 p. 11) şi alte surse (Puech, p. 43) îl atribuie Spiritului Viu, care împarte în trei substanţa luminoasă reţinută în Tenebre : „cea care n-a suferit «amestecul» formează Soarele şi Luna ; alta, doar parţial afectată, dă stelele ; eliberarea părţii a treia, cea mai contaminată, va cere mai multe artificii şi mai mult timp" (Puech, p. 43, bazat aici pe Alexandru din Lycopolis).

După Ioan Damaschinul (*C. Man.* 29), „elementul" pămînt provine din carnea Arhonţilor, pe cînd munţii, structurile stîncoase, provin din oasele lor. Motiv pentru F. Cumont (*Rech.* I, p. 27) de a conchide : „Astfel toate componentele naturii care ne înconjoară provin din cadavrele imunde ale puterilor răului. Rareori pesimismul a găsit o imaginaţie mai pătrunzătoare." Iar Hans Jonas adaugă încă : „Pesimismul maniheist a inventat aici expresia imaginară cea mai ascuţită posibilă pentru a-şi traduce viziunea negativă a lumii : toate părţile naturii care ne împresoară provin din cadavrele necurate ale puterilor răului" (*Rel. Gnost.*, p. 295). Judecată fără îndoială grăbită, căreia îi vom examina mai departe (§ 5) limitele şi scăderile.

După ce Spiritul Viu şi-a îndeplinit misiunea demiurgică şi lumea a fost creată, fiecare dintre cei cinci Fii ai Spiritului a primit o funcţie în sistem, acesta fiind pus sub supravegherea marelui Rege de Onoare, instalat în cer. Splenditenens, cu rol mai important, ţine hăţurile celor „cinci zei strălucitori", *pénte noerà phenge* din *Formula de abjurare*, totuna cu cele cinci elemente pure (Fiii

Protoantropului) înghiţite de Arhonţi (*cf.* Aug. *C. Faust* XV 5 : „Spleditenentem ponderatorem dicis capita elementorum tenere mundumque suspendere" ; *cf.* XX 9 şi F. Cumont, *Rech.* I, 28) ; Atlas, Omoforul, aplecat, poartă pămînturile pe umeri.

Vom reveni la structura foarte complicată a cosmosului maniheist în paragraful consacrat polemicii antiastrologice, aflată în centrul acestei cunoaşteri „ştiinţifice" a lumii pe care maniheismul îşi propune s-o desăvîrşească.

După Theodor bar Kônaî, din Lumina recuperată de Spiritul Viu care se arată Arhonţilor ar proveni Soarele şi Luna ; episodul îl anticipează pe cel al „seducerii Arhonţilor", de care vorbesc alte izvoare (§ 2). Oricum, Spiritul Viu face Soarele din Focul bun (*ex igne bono*), din Apa bună (*ex bona aqua* : Aug. *De haer.* 46), Luna, „navă a apelor vitale" (*navis vitalium aquarum* : *De nat. Boni* 44). Pe lîngă aceste două nave cosmice strălucitoare (*lucidae naves*), el construieşte trei Roţi (*rotae*), ale Vîntului, Apei şi Focului, puse în mişcare de Regele Gloriei (*Gloriosum regem tres rotas impellentem ignis aquae et venti* : *C. Faust.* XV 6). Funcţia acestor Roţi – ele formează un fel de moară de apă – este de a recupera Lumina împrăştiată în lume şi de a o transporta pînă la nave, ca şi de-a arunca în partea cea mai de jos a lumii resturile Arhonţilor cereşti (am întîlnit deja descrierea unui proces similar în tratatul gnostic *Pistis Sophia*).

Mecanismul imaginat are drept scop să ia în stăpînire a treia parte a Luminii, cea mai contaminată şi deci cel mai greu recuperabilă ; el va fi supravegheat de fiinţele din A Treia Creaţie. Rugat de Mama celor Vii, de Protoantrop şi de Spiritul Viu, Părintele suprem îl evocă pe *Tertius Legatus* (Evodiu, *De fide*, 17), al Treilea Trimis (sir. *izgaddā*, gr. *presbeutês ho trítos*), numit şi Fecioara de Lumină (*ho parthénos tou phôtós* : *Form. Abj.*), Androgin (*tên arrhenikên Parthénon, hê tôn phôtós legoménê thugatêr* : Theodoret din Cyr I 26), Masculofemina (Filastru, *De haer.*, 61). La rîndul său, Tertius Legatus evocă douăsprezece Fecioare sau Virtuţi (Aug. : *virtutes*, gr. *aretaí*, sir. *'yādē*) : Regalitate, Înţelepciune, Victorie, Persuasiune, Puritate, Adevăr, Credinţă, Răbdare, Echitate, Bunătate, Justiţie, Lumină. Legatus locuieşte în Soare şi Fecioarele sînt piloţii navei celeste (*Act. Arch.* 13 pp. 21, 11). După Theodor bar

Kônaî, prima poruncă a lui Tertius Legatus este ca Marele Bān să construiască un nou pămînt şi să urce pe el cele trei Roţi. Ele sînt puse în funcţiune, navele se mişcă şi astfel începe procesul de recuperare a luminii împrăştiate în lume.

2. *Seducerea Arhonţilor*

Un mit care are numeroase corespondenţe gnostice, derivate probabil chiar din maniheism, este povestit de mai multe surse (*Act. Arch.* IX p. 13 = Ep. 66. 32 ; Theodoret din Cyr V 10 ; Cyril din Ierusalim, *Cateches*, VI 34 ; Titus din Bostra I 17. II 56 ; *Form. Abj.* ; Efrem Sirul ; Orosio, *Commonit.* 2, despre priscilienii din Spania ; Aug. *C. Faust.* XX 6 ; Evodiu, *De fide* 14-17 ; *cf.* Cumont, *Rech.* I, pp. 54-68).

În versiunea cea mai comună, Tertius Legatus, pentru a-i provoca pe Arhonţi să elibereze o parte din Lumina înghiţită, îşi face apariţia în mijlocul cerului. Arhonţilor masculi li se arată sub forma unei preafrumoase Fecioare goale, iar Arhonţii femele îl văd ca pe un tînăr seducător în nuditatea sa. La Augustin şi la discipolul său Evodiu, protagonistele apariţiilor sînt cele douăsprezece Virtuţi (*cf.* Alfaric, *Écritures* II, pp. 45 sq.). Arhonţii sînt cuprinşi de dorinţă : masculii, care ar vrea să posede Fecioara de Lumină, „urlă de luxură şi sudoarea curge de pe corpurile lor gigantice : este ploaia care cade pe pămînt în vuietul furtunilor" (Cumont, *Rech.* I, p. 54). Descrierea lui Augustin precizează mai clar scopul operaţiunii (Alfaric, *loc.cit.*) : „În faţa acestei viziuni atrăgătoare, puterile rele îşi sporesc ardoarea şi concupiscenţa. Legătura gîndurilor lor detestabile se desface imediat şi sufletul viu care rămînea închis în membrele lor aflîndu-se eliberat, fuge şi se amestecă în aerul foarte pur. Sufletul se purifică aici complet. Apoi urcă în navele luminoase care au fost pregătite pentru a-l îmbarca şi a-l conduce în patria lui. Iar resturile care păstrează putreziciunea rasei duşmane coboară în bucăţi mici, cu focul şi căldura, şi se amestecă în arbori, în plante şi în toate seminţele, colorîndu-se în nuanţe diferite."

Versiunea lui Evodiu (*De fide* 14-16), precizînd că substanţa degajată din Arhonţi este ejaculată *per genitalia*, nu contrazice

sursele care vorbesc în primul rînd despre sudoare : toate umorile Arhonţilor conţin o parte de Lumină, împreună cu o parte din Păcatul dorinţei. Legatus, retrăgîndu-se din cer, separă cu grijă cele două părţi, lăsînd să recadă Păcatul asupra Arhonţilor, care refuză să-l primească. Păcatul se divide atunci într-o parte care cade pe pămîntul uscat, transformîndu-se în cinci Arbori din care derivă toate plantele, şi o parte care cade în apă, devenind un monstru asemănător cu Regele Întunericului. Un fragment pahlavi (M7981 I = T III260bI ; Asmussen, *Man. Lit.*, pp. 124-5) relatează această secvenţă a mitului : „Plantele şi florile şi mirodeniile şi speciile fără boabe şi toate felurile de legume au fost semănate şi au crescut. Şi în ele, Az (= Marele Arhonte) şi-a amestecat propria-i substanţă. Şi din această parte care căzuse într-un lac a apărut un monstru duşmănos şi oribil. El s-a tîrît afară din lac şi a început să facă păcate prin lume... Zeul Mihr (=Spiritul Viu) a trimis atunci, din cei cinci zei creaţi de el (= cei cinci Fii), un zeu cu patru nume (=Adamas de Lumină), care întinse monstrul peste toată regiunea din nord, de la est la vest, îşi puse piciorul deasupra, îl răsturnă şi se urcă pe el, astfel ca în lume să nu mai fie păcat. Şi el (Mihr) l-a făcut pe acest zeu (Adamas) conducător al cosmosului întreg, al cerului şi al pămîntului, (al Nordului) şi al Răsăritului, al Sudului şi al Apusului, pentru ca el să ocrotească lumea." În versiunea lui Theodor bar Kônaî, Adamas pur şi simplu îi străpunge monstrului inima cu o lance.

Viaţa vegetală precedă viaţa animală. Aceasta provine de la Arhonţii feminini, Fiice ale Întunericului legate de firmament şi rămase însărcinate de la vederea luminoasă a lui Adamas. Din cauza ameţelii provocate de mişcarea sferei, Arhontesele nasc avortoni care cad pe pămînt, se hrănesc cu mugurii celor cinci Arbori, copulează şi zămislesc animalele : „Aceasta este, spun ei, originea a toată carnea care se mişcă pe pămînt, în apă, în aer" (*Hinc esse dicunt originem carnium omnium, quae moventur in terra, in acqua, in aere* : Aug. *C. Faust*. VI 8 ; *cf. De morib. Man* II 9, 14. 18. 61). Dar în felul acesta, asimilînd concupiscenţa închisă în Arbori, avortonii se transformă : ei devin monştri şi Asrēshtārs, o clasă neidentificată de demoni feminini (*cf. supra*. Asmussen, p. 125). Instigată de Regele Întunericului, toată această faună infernală va

conspira, într-un gigantic proces orgiastic, pentru a crea omul, produs final al unui număr nesfîrşit de întinări.

3. *Crearea omului*

„În urzelile sale perverse”, Marele Arhonte (Saklas, sir. Ashaqlun, pahl. Az) „spuse celor care-l înconjurau : Ce credeţi voi despre lumina aceea mare care se ridică ? Uitaţi-vă cum zdruncină cerul, cum răstoarnă cele mai multe puteri ! În aceste condiţii, ar fi mai bine să-mi daţi mie partea de Lumină pe care o aveţi în puterea voastră. Voi face cu ea o imagine a acestei fiinţe care ne-a apărut plină de glorie. Aşa, domnia ne va aparţine şi vom fi în sfîrşit scăpaţi de viaţa din Tenebre” (Aug. *De nat. boni*, tr. Alfaric, *Écr.* II, p. 63). Două fragmente pahlavi (M7984=T III 260eI şi M7981 *cit.* ; Asmussen, *Man. Lit.*, p. 127) vorbesc despre mînia lui Az, care începe să creeze fiinţe după formele masculine şi feminine ale zeului Narisah, nume iranian al lui Tertius Legatus, înlocuit de obicei prin perifraza funcţională *Rōshnshahr*, „(Dumnezeu) al cărui regat este Lumina”. Creaturile vor fi destinate mizeriei şi suferinţei. Ca să ajungă la acest rezultat, Az îi învaţă pe monştrii masculini şi pe Asrēshtārs femele să se acupleze pentru ca el însuşi, devorîndu-le progeniturile şi asimilîndu-le Lumina, să poată aduce pe lume bărbatul şi femeia. Monştrii şi Asrēshtārs învaţă arta luxurii, copulează, dau naştere unor copii pe care Az îi înghite. Din acuplarea a doi demoni leonini, cu deosebire duşmănoşi, pe care-i folosea ca „îmbrăcăminte”, rezultă un produs pe care Az îl modelează în formă de om. Din cauza sufletului de Lumină închis într-însul, omul se înrudeşte cu Regatul de sus ; din pricina materiei obscene din care a fost plămădit, el este însă încărcat cu toate relele. Az îl face pe Gēhmurd (=Gayômard), apoi pe tovarăşa lui Murdiyānag, „Femeia Glorioasă” (M7983 = T III 260dI pahl. ; Asmussen, pp. 130-31). Repetînd binecuvîntările biblice (*Gen.* 1, 28-9), Az ţine în faţa cuplului primordial o cuvîntare mincinoasă : „Am făcut pentru voi pămîntul şi cerul, soarele şi luna, apa şi focul, copacii şi plantele, animalele sălbatice şi domestice, ca ele să vă aducă bucurie pe lume, să ajungeţi fericiţi şi veseli şi să-mi îndepliniţi voinţa.” Cuplul se

instalează pe pămînt sub semnul distrugerii ecologice, spurcînd izvoarele şi omorînd plantele şi animalele, deoarece n-avea habar de existenţa şi regulile zeilor de Lumină.

După Theodor bar Kônaî şi Augustin, acest proces se derulează în mod diferit : Saklas, mai-marele Arhonţilor, îi înghite pe monştrii masculini, iar soţia lui Nebrōel (*cf.* Mihail Sirul *ap.* Cumont, *Rech.* I, p. 42 n.3) le devorează pe femele. Cei doi se acuplează şi Nebrōel naşte pe Adam, apoi pe Eva.

Cei cinci zei supraveghetori ai cosmosului văd tragedia lui Adam şi a însoţitoarei lui, substanţe divine întemniţate în carne ; sînt cuprinşi de milă şi-o roagă pe Mama celor Vii să le trimită pe cineva în ajutor (al-Nadīm, p. 783). Această misiune o primeşte Isus-Strălucirea, divinitate rezidînd în Nava Apelor vitale, Luna, care are responsabilitatea de a veghea asupra mecanismului de recuperare a Luminii. Isus (arab. 'Isā), pe care textele pahlavi îl desemnează drept Xradēshahr, „Dumnezeu al cărui Regat este Raţiunea" (Böhlig, pp. 108-9), îl trezeşte pe Adam din somnul lui de moarte, îi dă capacitatea de a se mişca şi-i îndepărtează pe Saklas şi pe diavoliţa Nebrōel. Povestindu-i istoria creaţiei, îi dezvăluie propria lui origine : „Isus i-a arătat lui Adam pe Părinţii din înălţimile celeste şi propria sa persoană supusă tuturor pericolelor, colţilor panterei şi ai elefantului, devorată de cei hrăpăreţi, înghiţită de cei lacomi, mîncată de cîini, amestecată şi întemniţată în tot ce există, legată în duhoarea Tenebrelor" (Theodor bar Kônaî, *ap.* Cumont, *Rech.* I, p. 48). Revelaţia lui Isus, care este totuna cu Arborele Cunoaşterii (*Act. Arch.* XI 1 p. 18, 18), îl face pe Adam conştient de starea-i mizerabilă. Povestirea lui bar Kônaî se opreşte aici, în timp ce *Fihrist*-ul lui al-Nadīm prezintă o istorie a rasei omeneşti pe care am întîlnit-o deja în povestirile gnostice sethiene.

Arhontele, care este aici tatăl Evei, o doreşte pe propria sa fiică şi din acuplarea lor apare monstruosul Cain ; la rîndul lui, Cain se acuplează cu mama sa Eva şi produsul incestului în cerc închis sînt Abel şi două gemene : Înţeleapta Vremilor, care va fi soţia lui Abel, şi Fata Corupţiei, care devine soţia lui Cain. Înţeleapta Vremilor, sedusă de un arhonte, le zămisleşte pe Plîngere (Faryād) şi pe Plină de Plîngere (Pur-Faryād) ; soţul ei Abel o părăseşte şi, bănuindu-l pe Cain de a fi tatăl celor două, vrea să i se plîngă Evei ; Cain îl

omoară, despicîndu-i capul cu o piatră, şi o ia de soţie pe Înţeleapta Vremilor. Arhontele Sindīd o învaţă pe Eva să facă vrăji – Adam trebuia sedus căci, urmînd porunca lui Isus, nu se mai apropiase de ea. Din unirea lor conjugală provine Străinul, Shātil-Seth ; Adam îl închide în trei cercuri, rostind asupra lor numele Regelui Grădinilor (Dumnezeu), al Protoantropului şi al Spiritului Viu ; unul dintre aceştia îi aduce o coroană strălucitoare, semn că Seth este recunoscut ca fără de păcat. Cînd Eva îl provoacă din nou pe Adam la acuplare, Seth îl duce pe tatăl său spre Răsărit, ca să-l smulgă din lanţul întinărilor. După moarte, Adam merge în rai, iar „ Shātil, Faryād, Pur-Faryād şi mama lor, Înţeleapta Vremilor, îndeplinesc şi ele fapte bune” (al-Nadīm, pp. 784-6).

Sethel, fiul lui Adam, apare menţionat în *Kephalaia* (*Capetele*) copte 1 şi 57 (p. 12, 9 Polotsky ; 144, 13-47, 20 Böhlig) ; apare de asemenea pe lista profeţilor la al-Shahrastānī ; Adam, *Seth,* Noe, Abraham, Buddha, Zarathustra, Cristos, Pavel şi Mani (I, p. 192 Cureton), ca şi în alte surse (*cf.* Stroumsa, pp. 147 sq.). Fragmente parte şi pahlavi vin să confirme autenticitatea istorisirii lui al-Nadīm (Stroumsa, p. 148). Printre apocrifele folosite de Mani (Aug. *De haer.*, 46, PL 42 col. 37-8) se află cu siguranţă acea *Apocalipsă a lui Seth* menţionată de Codexul din Köln (CMC 50, 8-52, 7), care nu poate fi identificată cu nici una din sursele cunoscute (Stroumsa, p. 146). Sistemul lui Mani se leagă în multiple feluri de forma de gnosticism numită de ereziologi „sethiană”, care vehiculează o istorie a omului unde „rasa de neclintit” a Străinului Seth (*spérma héteron*, *Gen.* 4, 25) joacă un rol preponderent. Observăm că, în povestirea maniheistă, oroarea şi desfrîul sporesc, urmînd logica întîlnită şi în alte părţi în mitologia lui Mani : sexualitatea reprezintă activitatea arhontică prin excelenţă, deoarece îşi trage rădăcina din natura noastră întunecată şi indică înrudirea noastră cu Tenebrele ; repetarea episoadelor scabroase trebuie să arate gradul de decădere la care a ajuns umanitatea, cît de grav este păcatul care-o apasă. Ipoteza unui cuplu uman primordial implică în mod necesar incestul ca singură posibilitate de înmulţire a speciei ; dar, la Mani, incestul se transformă în sistem, de vreme ce Arhontele-Iehova rîvneşte la propria lui fiică, Eva, Cain se împreunează cu mama sa, se căsătoreşte cu fiica sa care-i este şi soră etc., astfel încît devine foarte

greu să mai descurcăm relaţiile primordiale de rudenie : Abel este fratele lui Cain, dar este deopotrivă fiul lui, Eva fiindu-i mamă şi cumnată ; în Înţeleapta Vremilor, Abel îşi ia în căsătorie sora, verişoara primară (fiica Evei, care aici îi este mătuşă) şi nepoata. Asta spune totul : de vreme ce rasa umană provine, în ultimă instanţă, dintr-un lanţ de nemaipomenite stricăciuni şi se înmulţeşte ignorînd în mod lamentabil interdictele elementare, situaţia ei nu poate fi decît disperată.

4. Eschatologia

Sistemul maniheist – constatarea s-a făcut demult – reprezintă în intenţia autorului său o *ştiinţă* care-şi propune să dea răspunsuri exhaustive tuturor întrebărilor privitoare la originea şi la destinul omului şi al lumii. În interiorul acestei ştiinţe, centrală este polemica anti-astrologică, iar faptul precizează dintr-o dată caracterul de *contracultură* pe care-l îmbracă maniheismul. Asta explică probabil dezastrul personal al lui Mani : în ochii lui Bahram I-ul, de exemplu, el este un antinomist periculos. Lăsîndu-l să aştepte la uşă pînă să-şi termine masa, Bahram i se adresează lui Mani, într-un tîrziu, cu aceste cuvinte : „Nu eşti binevenit… La ce eşti tu bun, nefiind nici luptător, nici vînător ? Eşti poate trebuincios ca doctor sau vindecător ? Dar cum, de vreme ce nu te îndeletniceşti cu asta ? ” (M3 pahl., *af.* Ort., *Mani*, pp. 52-4).

Nu intenţionăm să desfăşurăm aici subtilităţile astrologice ale sistemului lui Mani. Vom examina cîteva, ca să înţelegem cum funcţionează „Coloana Gloriei” pusă în mişcare de Isus.

„Mani zise : «Regele Lumii de Lumină i-a poruncit unui înger de-al lui să creeze lumea şi s-o facă din particule amestecate, pentru a elibera particulele de Lumină şi cele de Întuneric. Astfel au fost făcute zece ceruri şi opt pămînturi. Regele i-a poruncit unui înger să ţină cerurile suspendate şi altuia să înalţe pămînturile. În fiecare cer a făcut douăsprezece intrări şi pridvoare, mari şi întinse. Fiecare intrare era asemenea cu cea din faţa ei şi fiecare pridvor avea două porţi. Fiecare poartă avea şase praguri şi fiecare prag treizeci de drumuri, iar fiecare drum douăsprezece culoare. Iar aceste praguri,

drumuri şi culoare le-a făcut la înălţimea cea mai mare, înălţimea cerească.»

El spuse : «Regele a făcut într-aşa fel încît bolta pămîntului celui mai de jos să atingă cerul şi a făcut un şanţ ca să arunce acolo Întunericul din care fusese filtrată Lumina ; în spatele şanţului a făcut un zid pentru ca nimic din Întunericul separat de Lumină să nu poată ieşi.»

Mani spuse : «După aceea, el a creat Soarele şi Luna pentru a filtra toată Lumina aflată în lume. Soarele a filtrat Lumina amestecată cu demonii fierbinţi, iar Luna a filtrat Lumina amestecată cu demonii reci. Această [Lumină] urcă printr-o Coloană a Laudelor [arab. *subuh,* probabil reluare a sir. *shubhā*, corespunzător grec. *dóxa*, „glorie" ; într-adevăr, în greceşte este vorba despre o Coloană de Glorie, *stylos tês dóxês*], împreună cu cîntările de slavă, cu sfinţenia, cu vorbele bune şi faptele drepte.»

Mani spuse : «Acestea sînt aruncate în Soare şi Soarele le aruncă în Lumina de deasupra lui, în lumea venerabilă unde se duc spre cea mai înaltă Lumină neîntinată. Lucrarea continuă pînă cînd din Lumina legată [cu particule de Întuneric] nu mai rămîne decît ceea ce Soarele şi Luna n-au fost în stare să extragă. Atunci, îngerul care poartă pămînturile se ridică în picioare, pe cînd celălalt înger dă drumul cerurilor astfel încît cel mai de sus se amestecă cu cel mai de jos şi un foc ţîşneşte care arde toate acestea [particulele amestecate], pînă ce resturile de Lumină sînt eliberate.»

Mani spuse : «Această bătălie va dura o mie patru sute şaizeci şi opt de ani.» El mai spuse : «Cînd această lucrare se va termina şi îndrăzneţul conducător, Spiritul Întunericului, va vedea mîntuirea Luminii şi înflăcărarea îngerilor la capitularea luptătorilor şi a gărzilor [Întunericului], şi cînd va vedea în jurul lui cîmpul de luptă şi războinicii care-l acuză, se va retrage într-un mormînt pregătit pentru el şi mormîntul va fi pecetluit cu o stîncă mare cît lumea, pentru ca el fiind acolo închis, Lumina să fie scăpată de spaima pe care i-o provoacă Întunericul şi de jignirile lui.»" (al-Nadīm, *Fihrist*, pp. 781-3 Dodge).

La ce se referă oare primele cifre – douăsprezece intrări şi pridvoare, cu cîte două porţi, de două ori şase praguri, treizeci de căi la fiecare prag şi douăsprezece culoare la fiecare cale ? Le

vedem confirmate de un fragment sogdian (M187r, 66-129, *ap.* Böhlig, p. 327 n. 140), care vorbeşte de şase praguri, treizeci de bazaruri, douăsprezece şiruri duble, fiecare prevăzut cu cîte o sută optzeci de „cutii" în care sînt închişi demoni. Este probabilă aici referirea la anul solar (*cf.* Dodge, *Fihrist*, p. 782 n. 184). Referirea apare şi în alte părţi, de exemplu în *Kephalaion 57 Despre zămislirea lui Adam* (pp. 144, 13-47, 20 Böhlig) : „Sînt cinci feluri de supraveghetori şi de Conducători în sfera zodiacală şi în cerurile de deasupra ei. Primul nume este An, al doilea Lună, al treilea Zi, (al patrulea) Oră, al cincilea Minut. Aceste cinci locuri şi cinci case sînt în sferă şi în ceruri şi aceste locuri au cinci puteri care sînt stăpînii lor. Există Stăpînul Anului, Stăpînul Lunii, cel al Zilei, al Orei şi al Minutului. Fiecare porunceşte celor din aceeaşi specie cu el. Iar superiorii poruncesc inferiorilor (adică Ora – Minutului etc.). Aceste puteri zămislesc oamenii şi mamiferele. Şi puterile sînt la lucru de la începutul creaţiei şi pînă la sfîrşitul lumii." Textul continuă precizînd că în epoca lui Adam şi a fiului său Sethel, Stăpînul Anului era cel care administra timpul în lume. Mai tîrziu, a venit la rînd Stăpînul Lunii şi „...tot aşa precum luna este mai scurtă decît anul, durata vieţii celor născuţi sub administrarea Stăpînului Lunii este mai scurtă decît a celor zămisliţi în perioada cînd domneau Puterile Anului".

Urmînd acest mecanism de diminuare progresivă a duratei, viaţa umană, precară, se desfăşoară acum sub semnul Stăpînului Minutului, oamenii sînt din ce în ce mai urîţi şi mai mici de statură, „doctrinele şi gîndurile lor sînt pline de viclenie". Şi e firesc să fie aşa, căci Lumina închisă în lume stă să se termine şi sfîrşitul e aproape. Shahrastānī, care scria în 521/1 143, ne aduce la cunoştinţă calculele efectuate în anul 217/839 de conducătorul manihean Abū Sa'id, care atribuia cosmosului o durată totală de 12 000 de ani. Deoarece de la Amestec pînă în vremea lui se scurseseră deja 11 700 de ani, Abū Sa'id conchidea că pîrjolul final avea să se producă peste 300 de ani (Shahrastānī I, p. 192 Cureton). Toate izvoarele confirmă că aşa-numitul *Frashegird*, combustia lumii, va dura 1 468 de ani, timp în care toată Lumina ţinută prizonieră va fi trimisă în Soare şi în Lună şi transmisă zeului Ohrmizd (=Protoantrop), după care cele patru divinităţi cardinale – Ohrmizd la nord,

Rōshnshahr-Legatul la est, Bān, Creatorul-Lumii-Noi la sud şi Mihr-Spiritul Viu la vest – vor părăsi acele locuri şi vor privi din balconul Raiului la Focul Negru care consumă Materia (*cf.* Alexandru de Lycopolis, *C. Man. opin.* 6, 15-16 ; fragm.pahl. la Boyce, *Reader,* pp. 80-1, trad. în Böhlig, p. 239). Iar un alt fragment pahlavi (M7981 I = T III260bI, *ap.* Asmussen, *Man. Lit.*, p. 125) notează că Rōshnshahr îi porunceşte lui Bān să construiască la sud o închisoare unde demonii să fie pentru totdeauna ţinuţi în Frashegird ; pentru Ohrmizd şi zeii lui, Bān construieşte, în contrapondere a închisorii, Paradisul de Lumină unde va sălăşlui pentru totdeauna Lumina recuperată. *Psalmul* copt 233 (pp. 9, 2-11, 32 Allberry) dă informaţii suplimentare : „Alături de lume în întregul ei, care va exista un timp, se află o zidire mare construită în afara acestei lumi. Cînd constructorul ei va fi gata, lumea întreagă se va destrăma, va fi aprinsă, pentru ca focul s-o nimicească." Restul de Lumină împrăştiată se va aduna pentru a forma o ultimă Statuie, *andriás,* iar Întunericul şi arhonţii lui se vor chirci, alcătuind un fel de bulgăre, un *Bôlos, globus* la Augustin (*De haer.*, 38), astfel că, strînse şi presate, tenebrele să intre în închisoarea pregătită pentru ele. O restauraţie va urma Frashegirdului (*cf.* M7980 = T III260a, text pahl. la Asmussen, *Man. Lit.*, pp. 125-27).

5. *Astrologia maniheistă*

Istoria de *acum* a umanităţii, în Timpul intermediar care durează pînă la *ekpyrosis*, la conflagraţia terminată cu dezamorsarea forţei agresive a Întunericului, este dominată în sistemul maniheist de acea maşinărie uriaşă – un fel de „moară de apă" instalată de Legatus : „Al Treilea Trimis salvează lumea în măsura în care o organizează desăvîrşit, ca pe o maşină capabilă să extragă, să rafineze şi să sublimeze Lumina ascunsă. Angrenajul este format din Soare, Lună şi «roţile» Vîntului, Apei şi Focului, mişcate de un fiu al Spiritului Viu. În primele cincisprezece zile ale fiecărei luni, substanţa eliberată urcă prin «Coloana de Lumină» («Omul Perfect») la Luna care, umflată de această încărcătură, devine încet-încet Lună Plină ; în celelalte cincisprezece zile ale lunii, încărcătura este transferată

sau «transvazată» în Soare, de unde va fi redată Patriei sale celeste" (Puech, *Sur le man.*, pp. 43-4), „Imensa maşinărie cosmică se învîrteşte şi roata gigantică cu douăsprezece cupe, *noria*, instituită de Isus pentru salvarea sufletelor, nu încetează să soarbă sufletele luminoase ale morţilor pentru a le vărsa în Coloana de Lumină care, prin navele Lunii şi Soarelui, face să reurce încărcătura mistică în radiosul ei Paradis originar" (*ib.*, p. 50).

Operaţia are loc pe fundalul unei cosmologii care prevede opt pămînturi, zece ceruri, cele două Nave cosmice şi Roata zodiacală : „După ce zeul Mihr (= Spiritul Viu) a făcut şi a pus în rînduială cele patru etaje care formează închisoarea demonilor şi cele patru Pămînturi cu coloanele şi aşezarea lor, cu zidurile şi mormintele, cavernele şi canalele aflate în interiorul pămîntului, şi munţii, văile, izvoarele, rîurile şi lacurile, şi zece ceruri cu atmosfere şi tronuri şi regiuni, case şi sate şi triburi şi provincii, graniţe şi păzitori ai graniţelor şi ai porţilor (...) şi ziduri şi o Roată cerească cu stelele şi semnele zodiacului şi două care, al Soarelui şi al Lunii, cu case şi tronuri şi porţi şi păzitori ai hotarelor şi ai caselor, satelor, neamurilor şi provinciilor şi toate lucrurile din cosmosul întreg, după ce a făcut şi a pus în rînduială toate acestea, atunci zeul Mesager (= Chemare) şi zeul Vestitor (= Răspuns), proveniţi din zeul Mihr şi din zeiţă, mama zeului Ohrmizd (= Protoantrop), au fost desemnaţi răspunzători de toate acestea de către Cel aflat mai presus decît cerurile şi în fruntea zeilor" (M7984 II = T III260eII, text pahl. la Asmussen, *Man. Lit.*, pp. 122-24).

Nu este uşor să ne reprezentăm acest cosmos, despre care totuşi un manihean trebuie să fi avut o imagine schematică foarte exactă. Ştim că Roata zodiacală cu douăsprezece cupe alimentează Coloana Gloriei, care este Calea Lactee. Să ne-o reprezentăm însă ca pe unul dintre cele zece ceruri, şi dacă da, care anume ? Pe de altă parte, primele şapte ceruri din sistem nu sînt cerurile planetare, căci un *Kephalaion* (69, p. 167 B) spune că planetele şi semnele zodiacului se află pe *zônê*, ceea ce vrea să spună că ele sînt *coplanare*. Reluînd o idee existentă deja la protognostici, la Simon şi la succesorii lui, Mani atribuie planetelor („Conducători") toate relele din lume : „Tot ce se întîmplă pe lume, sus şi jos, lupte, confuzie, strămutări, foamete, lăcomie şi stăpînire, totul creşte sau se micşorează urmînd acţiunea Conducătorilor. Ei sînt cei care pun în mişcare toată creaţia..." (*ib.*).

Ca şi gnosticismul, maniheismul nu oboseşte nicicînd în a polemiza cu concepţiile astrologice care îngrădesc libertatea umană : cele cinci planete şi cele douăsprezece semne ale zodiacului sînt arhonţi (*Keph.*, 69 p. 166, 31-169, 22 B ; v. *infra*). *Kephalaion 47 Despre cele patru lucruri importante* (p. 118, 13-20, 20 B) afirmă că există patru clase de arhonţi tenebroşi : prima o formează Puterile din cele zece firmamente de deasupra Roţii înstelate (zodiacul) ; a doua îi cuprinde pe arhonţii celor opt pămînturi, patru amestecate şi patru complet întunecate, aflate sub pămîntul oamenilor ; a treia este formată din zidurile sau din cei patru munţi şi trei vehicule care, toate, înconjoară lumea ; a patra şi ultima clasă de arhonţi tenebroşi îi cuprinde pe şefii şi pe primii născuţi din arhonţii legaţi cu lanţuri de zodiac. Roata zodiacală are o dublă funcţiune : captează Lumina care urcă de jos şi o transmite, prin Coloana de Glorie, către înalt ; de asemenea, adună resturile care cad din înalt şi le distribuie în toată materia.

Kephalaion 69 Despre cele douăsprezece semne ale zodiacului şi cele cinci stele (p. 166, 31-69, 22 B) expune un sistem astrologic maniheist adaptat clasificării pe pentade, care face din cele douăsprezece semne şi din cei cinci Conducători, arhonţi înlănţuiţi de zodiac şi puşi sub supravegherea unui *apaitêtês*, Exactor, cuvînt sinonim cu *paralemptês*, întîlnit deja în tratatul gonostic *Pistis Sophia*. Cei cinci arhonţi planetari sînt în mod evident arhonţii celor cinci elemente : Jupiter al Fumului, Venus al Focului(!), Marte al Vîntului, Mercur al Apei, Saturn – al Întunericului. Dacă uneori seria comportă şapte elemente în loc de cinci, cele două adăugate nu sînt Soarele şi Luna, care, evident, nu aparţin cetei arhonţilor. În acest caz, ultimele două entităţi ce completează hebdomada sînt numite „Anabibazontes”, probabil ca să indice Ascendentul (*anabibazon*) şi Descendentul (*katabibazon*) lunare, constelaţiile Caput şi Cauda Draconis, considerate ca genitori ai planetelor propriu-zise. De vreme ce astrologia, aşa cum bine ştiau autorii textului, împarte cele douăsprezece semne ale zodiacului în patru grupe de cîte trei (Triunghiuri) sau în trei grupe de cîte patru elemente (Cvadraţi), maniheismul se vede obligat să redistribuie cele douăsprezece semne în conformitate cu pentada elementelor care stă la baza sistemului lui. O face fără să-i pese prea mult de datele tradiţionale : Gemenii

şi Săgetătorul revin Fumului, Berbecul şi Leul – Focului, Taurul, Vărsătorul şi Balanţa – Vîntului ; Racul, Fecioara şi Peştii – Apei şi, în sfîrşit, Capricornul şi Scorpionul – Întunericului (despre originea acestei doctrine, *cf.* W. Stegemann, *Zu Kapitel 69 der Kephalaia*).

Aşa cum am văzut, Soarele şi Luna sînt în întregime benefice, neavînd nimic de-a face cu Arhonţii planetari. Soarele în special „este poarta vieţii şi vehiculul păcii către marele eon de Lumină”, „poarta prin care urcă sufletele” (*Keph.*, 65 p. 158, 26-161, 30 B). Numai că Satan însuşi, repetînd cuvintele Deuteronomului (17, 2-5), interzice adorarea Soarelui şi această prohibiţie i-a făcut pe oameni orbi, căci ei n-au recunoscut măreţia şi capacitatea soteriologică a celor doi luminători.

Soarele aduce în lume şapte binefaceri, în fiecare zi : lumina, pacea, trezia, creşterea vegetală ; obligă şarpele şi animalele de pradă să se retragă în vizuinile lor, potoleşte suferinţele oamenilor, dezvăluie lumii semnul de Splendoare al eonului de Lumină. În opoziţie, noaptea aduce şapte lucruri rele : întunericul, neliniştea, revolta, somnul, urîţenia, faptele rele ale omului şi ale animalului de pradă, relevînd semnul hidos al Tenebrelor.

Revenind acum la episodul seducerii arhonţilor, vom înţelege că el ascunde consideraţii reale antiastrologice, care devin vizibile la o lectură globală a secvenţelor mitului maniheist. Într-adevăr, cele douăsprezece Fecioare de Lumină ale lui Tertius Legatus reprezintă pandantul luminos al semnelor zodiacale înlănţuite de Roata înstelată, pe care se agită spumegînde şi cele cinci planete, Arhonţii puterilor elementare ale Întunericului. Nu în mod arbitrar resturile căzute pe pămîntul uscat se transformă în Cinci Arbori : ei sînt reprezentanţii tereştri ai celor cinci planete care prezidează, conform astrologiei tradiţionale, anumite serii de plante şi de animale. Cei Cinci Arbori nu sînt nimic altceva decît *antimimon pneuma* din textele gnostice, Fatalitatea astrală socotită în întregime rea. Hrănindu-se cu mugurii Arborilor, avortonii generează animalele. Şi cînd Saklas doreşte să înghită progenitura avortonilor pentru a-şi spori puterea creatoare, el urmăreşte de fapt să obţină o mare cantitate de *antimimon pneuma*. În acelaşi fel, Adam şi Eva devin chintesenţa spiritului contrafăcut. Nu-i de mirare că Adam, aflînd de la Isus adevărul asupra originii sale, „ridică tare vocea, ca un răget

de leu, îşi smulse părul şi-şi lovi pieptul, zicînd: «Nenorocire, nenorocire celui care mi-a făcut trupul, celui care mi-a legat sufletul şi răzvrătiţilor care m-au făcut sclav!»" (Theodor bar Kônaî, *Lib. schol.*, XI, în Cumont, *Rech.* I, p. 48).

Observăm că mitul maniheist oculteză date „ştiinţifice" fundamentale, încît adeseori descifrarea lor devine foarte dificilă. Ele însă nu sînt mai puţin prezente, în filigran, şi toate aceste serii de pentade care guvernează sistemul ar putea foarte bine să derive din încercarea de a armoniza dublele clasificări astrologice (4 elemente şi 5 + 2 planete) şi de a le reduce la o structură unică, bazată pe numărul 5. Departe de a rupe cu gnosticismul sau măcar de a inova pornind de la materiale străine, maniheismul nu face decît să urmeze pînă la capăt ideea gnosticilor că Fatalitatea astrală este Arborele Rău al spiritului contrafăcut care otrăveşte lumea aceasta. Cinci planete, cinci elemente, cinci arbori, cinci arhonţi, toate reprezintă expresia sistematică a aceleiaşi intuiţii pătrunzătoare pe care gnosticii o exprimau prin ecuaţia *antimimon pneuma* = Arborele Vieţii: „Rădăcina lui este amară şi ramurile-i sînt umbre ale morţii, frunzişul – ură şi înşelăciune, răşina sa – mir al ticăloşiei, fructul său – dorinţă a morţii; seva lui încolţeşte în întuneric; celor care gustă din el, sălaş le este Hadesul!" (AJ III 27-8, pp. 138-9 Tardieu).

6. *Antropologia şi etica*

Nu-i locul să examinăm aici subtilităţile antropologiei maniheiste sau consecinţele etice derivate din ea, ci numai să umplem căsuţele „trăsăturilor distinctive" propuse de Ugo Bianchi: anticosmism, antisomatism, o atitudine resimţită evident ca antinomistă de către toate puterile religioase şi laice ale momentului, encratism, vegetarianism (şi docetism, ca să revenim la doctrină), toate acestea sînt „trăsături marcate" care par să transforme maniheismul, dacă nu într-un campion al dualismului, în orice caz în cel mai tipic reprezentant al său şi, după opinia majorităţii, de asemenea cel mai „pesimist". Or, practic, nimic din toate acestea: teoria amestecului şi a dublei naturi a omului şi a cosmosului dă naştere la o serie întreagă de atitudini, printre care şi aceea, perfect optimistă, conform

căreia lumea se revelează *în fiecare zi* ca o epifanie a Împărăţiei Luminii.

„Cînd am ajuns să-l cunoaştem pe adevăratul Dumnezeu şi Legea curată", spune textul uigur *Xuāstvānīft*, „atunci am cunoscut cele Două Rădăcini şi legea celor Trei Momente" (după trad. Chavannes--Pelliot, 1913, p. 139). Cele Trei Momente – anterior, mediu şi posterior –, ne arată *Tratatul Chavannes-Pelliot* (1913, pp. 114-16), vizează starea primordială în care Întunericul şi Lumina sînt distincte, apoi amestecul lor şi separarea lor finală. Cele două Rădăcini sînt cele două principii pe care le regăsim în dubla natură umană şi în întreaga lume, unde adeptul manihean „treaz" trebuie să le discearnă fără încetare. Căci omul-microcosmos este imaginea fidelă a microcosmosului : păcatul ocupă în el exact acelaşi loc pe care Arhonţii din *zônê*, din zodiac, care provoacă cutremurele de pămînt şi toate relele, îl ocupă în întregul univers sensibil (*Keph.* 38 p. 94, 17-95, 1 P). Acelaşi *Kephalaion* copt ne spune despre corpul uman că a fost construit din cinci elemente împrumutate de la Arhonţii Întunericului, iar sufletul omului a fost alcătuit de cele cinci membre ale Luminii : el are un sistem osos produs de Inteligenţă, un sistem nervos produs de Raţiune, un sistem circulator produs de Gîndire, o „carne" produsă de Reflectare şi o „piele" produsă de Voinţă (*ib.*, 95). Pe lîngă acestea, sufletul posedă Inteligenţă, Raţiune etc., provenite de la cei cinci eoni luminoşi.

Închis în corpul întunecos, sufletul este lăsat în voia păcatului, care-l expune tuturor greşelilor şi-l face să-şi uite originea. Inteligenţa (*Nous*)-Lumină eliberează sufletul din celula corporală, punînd în lanţuri cele cinci membre ale păcatului. Un „Om Nou", „Fiu al Dreptăţii", îi ia locul vechiului om căzut şi cele cinci componente ale sufletului său vor fi guvernate de Iubire (Inteligenţă), Credinţă (Raţiune), Perfecţiune (Gîndire), Răbdare (Reflectare) şi Înţelepciune (Voinţă). Starea aceasta de împăcare poate fi însă oricînd perturbată de păcat dacă cumva vreunul dintre fraţi nu se supune regulilor comunităţii (p. 89, 18-102, 12P.).

Evident, aceasta nu implică nicidecum concepţia a două suflete – unul bun, celălalt rău – imputată de Augustin maniheenilor în *De duabus animabus* (*cf.* Puech, *Sur le man.*, p. 53 ; Alfaric, *Évol. intellect.*, p. 117). Partida se joacă între corp şi sufletul trezit,

fortificat şi făcut viu (*anima viva*) de Isus, căruia Omul Nou îi devine astfel „frate" (Puech, pp. 53-6). Isus însuşi, pe lîngă aspectul său transcendent, are şi ipostaza de *Jesus patibilis*, „răstignit pe oricare lemn" (*omni suspensus ex ligno* : Aug. *C. Faust.*, XX 4), purtînd rănile Patimilor de care suferă sufletul la ieşirea din Întuneric (*ib.*, XXXII 7). Astfel, lumea întreagă este „Crucea de Lumină" (Aug. *Enarr. in Ps. CXL*, 12) care-l poartă pe Isus.

Pe lîngă aceste două ipostaze, deopotrivă cosmice şi soteriologice, Isus este şi marele profet care-l precedă pe Mani, apariţie istorică a entităţii transcendente a cărei epifanie luminoasă este Luna. Mani era docet din genul „fantaziast", adică susţinea irealitatea cărnii lui Cristos (Aug. *De haer.*, 46, PL 42 col. 37-8). Contrar lui Marcion, el nega orice realitate Patimilor şi morţii Mîntuitorului : „Duşmanul care spera că l-a răstignit pe Mîntuitor, pe Tatăl celor Drepţi, s-a aflat crucificat în locul lui. Una a fost atunci realitatea şi alta aparenţa. Căci cel legat de cruce a fost Prinţul Întunericului, el împreună cu tovarăşii lui au purtat cununa de spini, el a fost îmbrăcat în mantia de purpură. El numai a băut oţetul şi fierea care s-a crezut că au fost băute de Domnul. Tot ceea ce părea că suferă acesta a căzut asupra Puterilor întunecate. Pe ele le-au zdrobit lancea şi cuiele" (Aug. *De fide contra Man.*, 27, trad. în Alfaric, *Écritures*, II, p. 64).

Trăind Patimile cosmice ale lui Isus *omni suspensus ex ligno,* omul vechi se transforma în Om Nou, sufletul lui devenea viu şi „frate" al eonului Isus ; adeptul trebuia atunci să exercite un discernămînt constant asupra lumii din jur şi asupra propriei sale existenţe, separînd astfel faptele luminoase de cele întunecate, Lumina de Întuneric. În plan etic, principiul acesta se traduce printr-o „regulă de aur" formulată într-un fragment sogdian (M 1391, în Böhlig, pp. 197 sq.) : *corpul trebuie întotdeauna sacrificat în interesul sufletului* ; şi într-un precept general : trebuie evitat „gîndul de moarte", gîndul întunecat care se ataşează de cele ale corpului şi antrenează toate păcatele : lăcomie, dorinţă, răzbunare, indignare, ciudă, furie, ură (M 131 IA, *ib.*, p. 197).

Într-un mod mai specific, maniheeni sînt encratiţi : resping căsătoria, a cărei origine se află după ei în voinţa lui Saklas, creatorul lui Adam şi al Evei (Aug. *De haer.*, 46, PL 42 col. 37), abhoră

procreaţia şi exerciţiul sexualităţii. Regulile acestea nu sînt explicite decît pentru cei perfecţi, *electi* : „Cine intră în religie trebuie să-şi cerceteze sufletul. Dacă găseşte că-şi poate înfrînge dorinţa senzuală şi concupiscenţa, că se poate abţine de la carne şi vin, ca şi de la căsătorie, dacă poate evita să facă rău apei, focului, arborilor şi animalelor, să intre atunci în religie. Dacă însă nu-i în stare să păzească toate aceste lucruri, atunci să nu intre. Dacă totuşi iubeşte religia fără să-şi poată înfrînge dorinţa senzuală şi concupiscenţa, să înceapă prin a respecta cu atenţie religia şi pe Aleşi, astfel încît faptele lui josnice să înceteze, să se dedice muncii şi dreptăţii, rugăciunilor de noapte, intercesiunii şi smereniei pline de credinţă. Acestea îi vor fi apărarea în viaţa trecătoare de aici şi în clipa (morţii sale), astfel încît în viaţa viitoare condiţia lui va fi asemănătoare (celei a Aleşilor)” (al-Nadīm, p. 788 D). Înseamnă oare asta că *auditores* vor deveni *electi* într-o ultimă viaţă, înainte de a ajunge din nou în Paradisul de Lumină, aşa cum o sugerează Augustin (*De Haer.*, 46) ? Este adevărat, cum afirmă Augustin, că doctrina maniheistă a metensomatozei precizează că se vor reîncarna în plante şi în animale toţi oamenii, cu excepţia auditorilor şi a perfecţilor (*ib.*) ? Ipoteza ar furniza o explicaţie pentru respectul arătat de maniheeni faţă de toate formele de viaţă : „Ei cred mai ales că iarba şi copacii sînt vii şi că viaţa din ele este înzestrată cu sensibilitate şi capabilă să sufere dacă e rănită. De aceea nimeni nu poate să rupă sau să culeagă ceva, fără a provoca suferinţe. Din pricina asta, consideră că nu-i voie să scoţi mărăcinii dintr-o cultură. În prostia lor, ei impută agriculturii, care-i cel mai inocent meşteşug, de a fi vinovată de nenumărate crime” (*ib.*). Altundeva însă (*C. Adimant.* XII 2), Augustin pare să indice că maniheenii exclud reîncarnarea fiinţelor omeneşti în animale mai mici decît vulpea. Întemeiat sau nu pe ideea metensomatozei, vegetarianismul maniheenilor este un fapt sigur : „Ei cred într-adevăr că în mîncare, ca şi în lumea întreagă, se află amestecată substanţa divinităţii. Această substanţă, cred ei, este purificată în aleşii lor prin însăşi modalitatea lor de viaţă, mai sfîntă şi mai bună decît cea a auditorilor” (*De haer.*, 46, PL 42 col. 35). Semănat cu posturi frecvente (despre regimul posturilor, v. Asmussen, *Xuâstvânîft*, pp. 224-7), regimul alimentar al aleşilor – parte importantă a „peceţii gurii” – are drept scop să elibereze

lumina aflată în plantele cele mai bogate în substanţa divină (cum este prin excelenţă pepenele) (Aug. *De morib. Man.,* 39 ; Alfaric, *Évol. intellect.*, pp. 126-31).

În timp ce catehumenii postesc în fiecare duminică, cincizeci de săptămîni pe an, aleşii ţin post şi lunea (*Keph.* 109 p. 262, 10-64, 19 B). Postul îi pedepseşte pe Arhonţii care locuiesc în corpul omenesc, purifică sufletul de întuneric, împiedică să i se facă rău luminii conţinute în mîncare, contribuie la construirea Crucii de Lumină (*Keph.* 79 p. 191, 9-92, 3 B). Un post mare, colectiv, are loc de sărbătoarea Bema, a tronului expus pentru comemorarea morţii lui Mani (*cf.* Asmussen, *Xuâst.*, pp. 198 sq. ; Allberry, *Bema-Fest,* p. 321). După J.P. Asmussen (*ib.*, 224-7), această perioadă de abstinenţă alimentară care durează o lună întreagă n-ar fi fost introdusă decît în secolul al VIII-lea.

Un ales trebuie să practice Trei Peceţi : a pîntecelui (celibatul perpetuu), a mîinii (să evite orice contact cu materia) şi a gurii (disciplina vorbirii şi regim vegetarian : *cf.* Decret, pp. 109-10) ; auditorul are obligaţia de a posti duminica, de a-şi spune rugăciunile către Soare şi Lună, de a face pomană, de a oferi Bisericii pe cineva din familia lui sau un sclav special cumpărat ca să devină ales, în fine, de a contribui la construirea unor mînăstiri (*Keph.* 80 p. 192, 3-93, 22 B). Informaţia tendenţioasă a lui Augustin (*Enarr. in Ps. CCL 12, CCL 40*, 2034 sq.), după care maniheenii „nu dau pîine cerşetorilor" nu se poate referi decît la aleşi. Nici etica economică a maniheenilor nu-i aşa de revoluţionară pe cît par s-o implice spusele lui Augustin : mai bine să fii cămătar decît agricultor, căci „cel care împrumută bani nu aduce suferinţe Crucii de Lumină" (*ib.*). În realitate, după cum remarcă P. Alfaric, deşi e mai bună decît agricultura, cămătăria este considerată totuşi ca un fel de furt, contravenind „peceţii mîinii" (*Évol. intellect.*, 138). Aceeaşi „pecete" împinge la atitudini antinomiste, cele mai caracteristice fiind refuzul războiului, al vînătorii şi al agriculturii : „Înainte de a trece în ierburi şi în copaci, substanţa divină răpită de demoni zace pretutindeni pe pămînt. Ea este împrăştiată şi în aer şi pînă în străfundurile solului. Chiar pietrele au facultatea simţirii şi a gîndirii. De aceea, un manihean perfect se va strădui să trăiască în pace cu natura întreagă. El ştie că în natură totul concură la triumful binelui.

Se va feri deci să-i tulbure armonia. Nu-şi va îngădui să are, pentru că n-ar putea s-o facă fără să tortureze membrele divine. Nu va îndrăzni nici măcar să facă o baie, de teamă să nu sfîşie apa" (Alfaric, *ib.*, p. 136).

7. Dualismul maniheist

Maniheismul reprezintă o reelaborare profund originală a acelei ramuri a gnosticismului care, fără să fie organizată în sistem, era numită de ereziologi „sethiană" ; ea stabilea dualismul radical Lumină-Întuneric, îmblînzit totuşi prin prezenţa, la mijloc, a pneumei (Ipolit) şi îi acorda lui Seth – după surse apocrife rămase necunoscute – un mare rol în procesul soteriologic în care se află angajată „rasa neclintită" a gnosticilor (Epifaniu şi tratate copte). Mani operează o sistematizare în centrul căreia regăsim vechea polemică antiastrologică dusă de gnostici, fapt ce explică probabil abundenţa clasificărilor bazate pe pentade. Într-adevăr, numărul cinci al planetelor rele pare să fi influenţat alegerea a cinci – în loc de patru elemente, oferind apoi cheia apariţiei celor cinci Arbori care se află la originea plantelor (pe cînd animalele au o dublă provenienţă : din semnele zodiacului şi din mugurii Arborilor). Mitul este aici o alegorie a legăturilor care unesc planetele, zodiile, viaţa vegetală şi viaţa animală. Corpul omului-microcosmos este chintesenţa tuturor acestor legături.

Pe de altă parte, maniheismul rămîne într-o relaţie foarte strînsă cu Marcion, arătînd ca şi el o preferinţă marcată pentru parabola copacului bun şi a celui rău (Luca 6, 43 ; Matei 7, 18), care deschide expunerea doctrinei în *Actele lui Archelaus* (VI 4 p. 7 Beeson) : Dumnezeu nu poate fi creatorul lui Satan. Docetismul maniheist, care afirmă despre Cristos că s-a născut „din sînul Tatălui" (Jn. I, 18) şi nu *ex sanguine et carne ac reliquis mulierum spurcitiis (Act. Arch*. VII 5), poartă şi el pecetea lui Marcion. Fără a fi numit, acesta este probabil Dreptul care vine după Pavel, despre care vorbeşte *Kephalaion* 01 (p. 13, 21-14, 1 P ; pentru identificare, *cf.* Ort, p. 121). Deşi nu figurează pe lista profeţilor care marchează înaintarea adevăratei religii (*cf.* M 5794I = T II D 1261 pahl. : trad.

în Böhlig, pp. 80-81) pînă la împlinirea ei în predicaţia universalistă a lui Mani, scrisă, salvatoare şi revelată, Marcion este obiectul unei reverenţe speciale. Reluînd argumentele marcionite, maniheismul are o puternică tendinţă antiiudaică. Este suficient să amintim că principalul subiect al episcopului manihean Faust din Milev, refutat de Augustin într-un cuprinzător tratat în treizeci şi trei de cărţi (400 p.C.), este antiteza între Vechiul şi Noul Testament. Augustin însuşi (*C. Faust.* I 1) îi recunoştea autorului „o raţiune pătrunzătoare şi eleganţa stilului", cărora li se adăuga reputaţia unei vieţi exemplare (Alfaric, *Évol. intellect.*, p. 83).

În vreme ce gnosticismul acoperă un spectru foarte întins de opţiuni şi de atitudini faţă de Vechiul şi Noul Testament, maniheismul procedează fără ambiguităţi ; Dumnezeul din VT este Marele Arhonte Saklas, care, împreună cu soţia lui Nebrōel, creează omul. Saklas este o ipostază a Regelui Întunericului şi nu are nici un rol în crearea lumii. Creştinismul Bisericii, acuzat de a fi vulgar şi iudaizant, nu-i deloc cruţat. În docetismul lor, mult radicalizat faţă de cel al lui Marcion, maniheenii neagă orice realitate naşterii şi morţii lui Cristos, entitate transcendentă care rezidă în Lună şi ale cărei patimi trebuie considerate la scară cosmică (concepţia lui *Jesus patibilis*).

Discernămîntul constant exercitat de iniţiatul manihean (care trebuie să lucreze pentru despărţirea Luminii de Întuneric) îi impune o totală abţinere de la actul prin excelenţă tenebros care este păcatul trupesc (encratism) şi de la consumul materiei arhontice care este carnea animală (vegetarianism).

După perechile de opoziţii stabilite de Bianchi, dualismul maniheist apare într-adevăr ca *radical*. N-am putea să-l definim fără greş ca eschatologic, deoarece, după combustia lumii, Întunericul nu-şi va înceta existenţa. Adevărat, mitul nu lasă nici o îndoială în ce priveşte caracterul *definitiv* al evicţiunii lui. Mai mult, Tenebrele nu vor mai ocupa nici spaţiul infinit pe care-l umpleau în „Momentul anterior" : conglomerate într-o bulă, ele vor fi închise pe veci în fortăreaţa construită de Marele Bān.

Dacă victoria finală a Luminii, care dă caracterul *linear* al dualismului maniheist, este un fapt cert, anticosmismul maniheist lasă loc unor consideraţiuni mai complexe.

Maniheismul se desparte radical de gnosticism prin faptul că admite bunătatea *inteligenţei ecosistemice* : Demiurgul maniheenilor nu este rău (el e Spiritul Viu) şi nu se identifică divinităţii din VT, care nu-i decît creatoare a omului. *Structura lumii oglindeşte înţelepciunea eonilor de lumină* ; corpul lumii este făcut din Tenebre, dar sufletul ei luminos se amestecă indisolubil cu acestea. Oricît de îndurerată ar fi de îmbrăţişarea sufocantă a materiei, Lumina reuşeşte să transpară în fiecare fir de iarbă. Iar corăbiile celeste, Soarele şi Luna, nu sînt nişte planete rele : ele sînt instrumentele salvării, făcute din Lumină pură, adăpostind sălaşul Trimisului şi pe al lui Isus, entităţi transcendente.

Pe de altă parte, lumea nu este desigur „bună" în sensul platonician al termenului : dispariţia ei, marcînd finalul procesului de recuperare a Luminii, este privită ca un eveniment eliberator. Putem vorbi, cu aceste precizări, despre un anticosmism maniheist, aflat totuşi la antipodul pesimismului doctrinar. Nu-i vorba doar de a reaminti aici că un manihean este convins de victoria finală a Luminii, ci şi de a constata că experienţa imediată a lumii pe care o are el nu-i cîtuşi de puţin traumatică. Lui nu-i lipseşte reverenţa în faţa creaţiei, aşa cum se întîmplă cu alţi gnostici. Există o parte a naturii care reprezintă epifania Luminii şi care constituie pentru el un mister şi obiectul unei necontenite uimiri.

Un text pahlavi descrie admirabil această învecinare cu miracolul (M 91, *ap*. Ort, p. 141) : „Cei Înţelepţi şi Cei Drepţi sînt capabili să recunoască bunătatea pură, nesfîrşită în spaţiu şi în timp, a Paradisului, în bunătatea amestecată, limitată şi tranzitorie a lumii. Şi, în acelaşi fel, în răul limitat şi numărat pe care-l vedem în lume se recunoaşte răul fără număr şi fără limitare al Iadului..."

În ce priveşte poziţia faţă de *principiul antropic*, maniheismul rămîne o formă de gnosticism, cu diferenţa că nu fixează trei componente ale agregatului uman (*sôma, psychê, pneuma*), dintre care numai ultima înrudită cu eonii transcendenţi, ci două (trup, suflet), a doua aparţinînd Luminii. Ca şi în gnosticism, omul, conform doctrinei lui Mani, este o creatură superioară creatorilor ei. Optimismul antropologic gnostic, în ciuda tuturor controverselor despre sufletele damnate pe care Augustin le exploatează în *De duabus animabus* ca şi în alte locuri, îşi atinge în maniheism

formularea cea mai democratică şi mai triumfătoare : *în principiu*, de vreme ce fiecare fiinţă umană este dotată cu un suflet (alte grupuri gnostice nu recunosc că fiecare om ar poseda o pneuma), aceasta va avea parte, mai devreme sau mai tîrziu, de salvare. În practică, Mani pune restricţii destul de serioase acestei constatări de o logică elementară : după conflagraţia finală, vor mai exista încă suflete damnate care se vor vedea comprimate în globul tenebros şi încarcerate pentru vecie (Aug. *De haer.*, 38). După toate aparenţele, afirmaţia se referă la sufletele azvîrlite în Iad după moarte (al-Nadīm, p. 796 D).

Folosirea constantă a unor argumente marcionite antiiudaice face să fie de fapt trecute cu vederea diferenţele enorme care separă doctrina lui Mani de cea a lui Marcion. Pentru Marcion, este de neconceput ca Binele să se amestece cu Răul : necontaminată, Împărăţia Tatălui bun nu se dezvăluie decît pentru a da un ajutor gratuit omului. Este vorba aici de un adevărat pesimism, fără negare a principiului antropic : omul este asemenea creatorului său.

În măsura în care Mani utilizează materialele biblice, el le aplică exegeza inversă conform sistemului gnostic, exploatînd astfel şi posibilităţi noi. Că Dumnezeul din VT este Saklas, că acesta e tatăl lui Adam şi al Evei şi că el se împreunează cu propria lui fiică, sau că Isus este Şarpele – nimic nou, pînă aici, în raport cu gnosticismul. În schimb, istoria speciei umane după Cain e plină de surprize, cele mai multe respingătoare. Căderea îngerilor din *Cartea Uriaşilor* reprezintă o adaptare a mitului din Enohul etiopian.

Încheiem, o dată cu maniheismul, cercetarea vechilor doctrine dualiste, pentru a trece la cele din Evul Mediu, mai întîi în Imperiul de Răsărit, apoi din nou în Occident. Am putut constata că diferenţe fundamentale separă sistemele gnostice de marcionism şi maniheism, în ce priveşte atitudinea faţă de inteligenţa ecosistemică şi de principiul antropic. Aceste distincţii pot fi cu uşurinţă rezumate într-un tabel :

	Inteligenţă ecosistemică	Principiu antropic	Om (superior creatorilor săi)
Gnosticism	–	–	+
Marcion	–	+	–
Mani	+	–	+

Aceste trei sisteme nu au comun decît faptul că folosesc exegeza inversă a VT şi a NT. În timp ce Marcion nu produce un mit original, gnosticii recurg la povestiri tipice. În elaborarea mitului său, Mani se inspiră din anumite istorisiri gnostice „sethiene”, pe care le introduce într-o structură complexă, scolastică, bazată pe clasificări cu cinci elemente. Polemica antiastrologică joacă un rol central atît în doctrinele gnostice cît şi în maniheism.

Referinţe bibliografice

Izvoare

1) *Antologii de texte :*

Alfred Adam, *Texte zum Manichäismus*, „Kleine Texte”, De Gruyter, Berlin, 1954, 1969[2], 132 pp.

Alexander Böhlig : *Gnosis III : Der Manichäismus*. Unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Alexander Böhlig (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike u. Christentum), Artemis Vg., Zürich-München, 1980, 462 pp. Introducere de Böhlig, pp. 5-71 ; bibliografie, pp. 354-62.

2) *Texte originale :*

În privinţa scrierilor maniheiste originale, trebuie să se recurgă întotdeauna la cartea fundamentală a lui Prosper Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, I : *Vue générale,* II : *Étude analytique*, Éditions Nourry, Paris, 1918-1919, 154 + 240 pp.

Izvoarele directe ale maniheismului se pot grupa în mai multe categorii :

a) Texte descoperite de cercetătorii de la Völkerkundemuseum din Berlin, între 1902 şi 1914, în oaza Turfān din Turkestanul oriental. Aceste texte sînt redactate în turca uigură, în sogdiană, partă, pahlavi şi cuprind de asemenea cîteva fragmente neo-persane.

Cel mai important text uigur a fost publicat, tradus şi comentat de J.P. Asmussen, *Xuâstvânîft. Studies in Manichaeism* (Acta Theologica Danica, 7), Prostant Apud Munksgaard, Copenhagen, 1965 (text la pp. 167-99). E vorba despre o formulă colectivă de confesiune destinată auditorilor. După Asmussen, folosirea absolut excepţională a acestui text penitenţial se datorează influenţei budismului în Asia centrală.

Textele în diverse limbi iraniene sînt descrise în Mary Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Akademie, Berlin, 1960 ; originalele lor pahlavi şi parte

se găsesc publicate de Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Acta Uranica, 9), E.J. Brill, Leiden, 1975. Ele sînt comod reunite în J.P. Asmussen, *Manichaean Literature. Representative Texts chiefly from the Middle Persian and Parthian Writings* (Persian Heritage Series, 22), New York, 1975.

b) Trei texte maniheiste în chinezeşte, descoperite de Aurel Stein în „Grotele celor O Mie de Buddha”, în apropiere de Dunhuang în Xînjiâng. Două documente au fost ulterior cumpărate de Stein şi Paul Pelliot, în timp ce al treilea a fost transportat la Beijing şi publicat în 1909 de Luo Zhenyn, sub titlul de *Bôsîjiao canjîng (Scriptură incompletă a unei religii persane)*. Acest text a fost tradus în 1911 de Éd. Chavannes şi Paul Pelliot, „Un traité manichéen retrouvé en Chine”, în *Journal Asiatique*, noiembrie-decembrie 1911, pp. 499-617 ; ianuarie-februarie 1913, pp. 99-199 ; şi martie-aprilie 1913, pp. 261-394.

Manuscrisul A. Stein este depozitat la British Library. Conţine imnuri, din care o treime a fost tradusă de Waldschmidt şi Lentz în 1926 (*Die Stellung Jesu im Manichäismus*), iar restul tot de aceiaşi, în 1933 (*Manichäische Dogmatik*) şi din nou de Tsui Chi în 1943, cu adnotările lui W. Henning.

Al treilea text este depozitat la British Library şi la Paris („fragmentul Pelliot”, publicat o dată cu *Traité*). Cele două părţi au fost publicate împreună în chinezeşte, în 1928. Prima parte a fost tradusă de Haloun şi Henning în 1952. E vorba despre o traducere în chineză, efectuată în 731, a unui text probabil part.

c) Texte copte în dialect subacmimic (asiutic), descoperite în 1930 la Medinet Madi al Fayyum (Egipt), achiziţionate de colecţionarul A. Chester Beatty din Dublin şi de Muzeul de Stat din Berlin. 620 de pagini de fragmente maniheiste în coptă au fost restaurate pînă astăzi. Paginile nerestaurate de la Muzeul din Berlin s-au pierdut în 1945. Principalele culegeri de texte copte sînt următoarele :

95 „Capitole” („Capete”) (*Kephalaia*), editate de H.J. Polotsky (pp. 1-103) şi de A. Böhlig (pp. 103 sq.) : *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin* I : *Kephalaia*, 1. Hälfte (Lieferung 1-10). Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935-1940, 247 pp.

Omilii maniheiste : *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty* I : *Manichäische Homilien*. Hrgg. Von Hans Jakob Polotsky. Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stutgart, 1934, 96 + 22 pp.

289 Psalmi maniheişti : *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection* II : *A Manichaean Psalm-Book*, Part II. Edited by C.R.C.

Allberry. With a Contribution by Hugo Ibscher, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938, 234 + 48 pp.

d) Categoriei textelor originale îi aparţine şi *Viaţa lui Mani* din micul Codex de la Köln (CMC), cuprinzînd 99 de pagini în greacă, a cărui existenţă a fost anunţată de A. Henrichs şi L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)”, în *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970), pp. 97-216 ; textul şi traducerea lui au apărut în aceeaşi revistă, numerele 19 (1975), pp. 1-85, şi 32 (1978), pp. 87-200. Acum există o ediţie recentă, fascimilată şi diplomatică : L. Koenen şi Cornelia Römer (Hrgg.), *Der Kölner Mani-Codex. Abbildungen und diplomatischer Text* (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 35), Habelt, Bonn, 1985.

3) Texte despre Mani şi doctrina maniheistă (pentru un inventar şi o cronologie cvasi-complete, v. de asemenea P. Alfaric, *Écritures*).

O menţiune aparte trebuie făcută pentru *Actele lui Archelaus*, atribuite unui scriitor necunoscut răspunzînd la numele de (H)egemonius : Hegemonius, *Acta Archelai*, ed. de Charles Henry Beeson (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller…-GCS, 16), J.C. Hinrichs, Leipzig, 1906, LIV + 133 pp. E vorba despre povestirea a două dispute fictive între Mani şi episcopul Archelaus al oraşului Carchas (sau Kashkar, în Mesopotamia). Nu s-a mai păstrat decît o versiune latină integrală, tradusă din greceşte pe la 400 (Beeson, p. XVIII). Epifaniu (*Panarion* 66. 6-7 şi 25-31) ne-a păstrat nişte fragmente greceşti privind cosmologia maniheistă (cap. VI-XIII Beeson), editate de Beeson împreună cu versiunea latină (pp. 5-22). *Terminus ante quem* al versiunii greceşti este 377.

Archelaus nu era mai puţin eretic decît Mani (şi îndeosebi adopţianist), lucru de care cititorii *Actelor* n-au părut să-şi dea seama.

Două texte siriene deosebit de importante despre Mani şi doctrina lui au fost făcute accesibile de către F. Cumont şi M.A. Kugener : Franz Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I : La cosmogonie manichéene d'aprcs Théodore bar Khônaî*, H. Lamertin, Bruxelles, 1908 ; M.A. Kugener et F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme II : Extrait de la CXXIIIe Homélie de Sévère d'Antioche. III : L'inscription de Salone*, H. Lamertin, Bruxelles, 1912, 177 pp. în total.

Theodor bar Kônaî, episcop nestorian al Kashkarului la cumpăna secolelor al VI-lea şi al VII-lea, ne-a lăsat o relatare parţială a cosmogoniei maniheiste, după scrierea lui Mani pe care Augustin o numeşte *Epistula Fundamenti*, în cea de-a XI-lea carte a lucrării sale *Liber scholiorum*. Traducerea textului reprodusă de Cumont îi aparţine lui H. Pognon.

Sever, patriarhul monofizit al Antiohiei de la 512 la 518, condamnat la sinodul de la Constantinopole din 536, s-a slujit de un alt text maniheist

original ca să-şi redacteze *Omilia CXXIII*. Aceeaşi versiune fusese folosită mai înainte de Titus din Bostra în tratatul său contra maniheenilor (scris după 370 : text la Kugener, pp. 154-6) şi de Theodoret din Cyr (*Haereticarum fabularum compendium*, I 26 ; text la Kugener, pp. 152-3). Aşa cum observă Kugener (p. 172), Sever „a fost cam ciudat recompensat pentru osteneala pe care şi-a dat-o" spre a respinge doctrina lui Mani : în 536 a fost anatemizat ca manihean ! Omiliile sale au fost păstrate de iacobiţi în două versiuni siriace. *Omilia CXXIII* a fost deci tradusă din siriacă în greacă şi retradusă din greacă în siriacă în secolul al VI-lea. Iacob din Edessa a revizuit-o în 700-701, servindu-se probabil de un text grecesc (p. 88).

De o importanţă cu totul aparte sînt mărturiile lui Augustin despre maniheism, cu privire la care se va citi mereu cu profit remarcabila carte a lui Prosper Alfaric, *L'Évolution Intellectuelle de Saint Augustin*, É. Nourry, Paris, 1918, 556 pp. Şase tratate antimaniheiste ale lui Augustin sînt reunite în ediţia comodă de *Oeuvres de Saint Augustin*, 17 : *Six traités anti-manichéens*. Texte, traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Desclée de Brouwer, Paris, 1961, 827 pp. Din nefericire, această ediţie nu conţine scrierea antimaniheistă cea mai masivă a lui Augustin (*Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, ed. Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25, pp. 249-797), nici *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri II*, PL 32 coll. 1309-1378. O altă selecţie din tratatele antimaniheiste ale lui Augustin va putea fi găsită în Philip Schaff (Ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* VI : *St. Augustin : The Writing against the Manichaeans and against the Donatists*, WMB Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) (1887), 1979, 675 pp.

Fihrist de al-Nadīm (cca 989) consacră maniheismului un capitol foarte important (IX 1). Acest capitol a fost editat aparte de către Gustav Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften, Ein Beitrag zur Geschichte der Manichäismus*. Aus dem Fihrist des Abu'lfaradsch Muhammad ben Ishak al-Warrâk, bekkant unter dem Namen Ibn Abî Ja'kûb al-Nadîm, im Text nebst Übersetzung, Commentar und Index, Brockhaus, Leipzig, 1862, 440 pp. Am folosit traducerea engleză mai recentă a lui Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadîm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York, 1970, vol. 2, pp. 773-806.

Un alt autor arab care furnizează informaţii importante despre maniheism este al-Shahrastānī – Ash-Shahrastānī, *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. by W. Cureton (Londra, 1846), Leipzig, 1923.

Studii :

O selecţie istoriografică a fost operată de Geo Widengren, *Der Manichäismus* (Wege der Forschung, 168), Wissenschaftliche

Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, 497 pp. ; ea conţine articolul „Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani” (1939) de Viktor Stegemann (pp. 214-24), pe care l-am citat în secţiunea 5 a capitolului VII, şi studiul lui G. Vajda (1938) despre *zindîqs* în Islam (pp. 418-63).

O descriere completă a maniheismului va putea fi găsită în H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur – sa doctrine*, „Civilisation du Sud”, Paris, 1949, 195 pp., de completat cu *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris, 1979, 509 pp.

Cu privire la personalitatea lui Mani după izvoarele iraniene şi copte, v. L.J.R. Ort, *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, E.J. Brill, Leiden, 1967, 286 pp.

Cartea lui François Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Seuil, Paris, 1974, 190 pp., foloseşte în descrierea maniheismului toate izvoarele existente ; la fel şi cartea lui Michel Tardieu, *Le Manichéisme*, PUF, Paris, 1981, 128 pp., conţinînd o bună analiză structurală a sistemului de pentade care regizează doctrina maniheistă.

Despre maniheismul din documentele chinezeşti comparat îndeosebi cu acela din documentele iraniene, v. Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Bokförlaget Plus Ultra, Löberöd, 1985, 176 pp.

Recenta carte a lui Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Manchester University Press, 1985, 360 pp., se va utiliza cu prudenţă.

Capitolul VIII

O ramură populară a marcionismului : paulicianismul

1. Izvoare

Există numai o singură sursă principală de informaţii pentru doctrina paulicienilor : *Istoria folositoare, contrazicerea şi răsturnarea găunoasei şi deşartei erezii a maniheenilor numiţi şi paulicieni*, compusă în 870-871 (*cf.* Paul Lemerle, *L'Histoire des Pauliciens*, p. 29) de un scriitor bizantin altminteri necunoscut, Petru din Sicilia. O ediţie recentă, cu traducere franceză, a fost realizată de grupul de cercetători condus de Lemerle (*Sources grecques*, pp. 3-78). *Istoria* lui Petru din Sicilia se completează cu trei *Predici*, care îşi propun să respingă cele trei teze principale ale paulicienilor, şi anume : dualismul, docetismul şi negarea transsubstanţierii. Predicile nu adaugă ceva hotărîtor la informaţiile deja oferite de *Istorie*. Singura lor ediţie accesibilă rămîne tot cea a lui Migne (v. „Referinţe").

Petru din Sicilia a făcut el însuşi, la 871-872, un compendiu al *Istoriei*, pe care majoritatea manuscriselor îl trece sub numele lui Petru Egumenul (*Sources grecques*, pp. 80-97). Evident, Petru din Sicilia era călugăr *şi* superiorul unei mînăstiri, adică egumen (Lemerle, *Histoire*, p. 31).

Tot pe la 871-872 (*ib.*, 47), Fotius, patriarhul din Constantinopole, a scris o *Povestire pe scurt a recentei reapariţii a maniheenilor* (*Sources grecques*, pp. 99-183), bazată exclusiv pe *Istoria* şi pe compendiul lui Petru Egumenul din Sicilia.

Alte informaţii sînt conţinute în cele patru Formule de abjurare redactate în intenţia paulicienilor (numiţi mai adesea „maniheeni" : *Sources grecques*, pp. 185-207).

2. Doctrina pauliciană

„Un singur lucru ne desparte de Romani", i-ar fi mărturisit paulicienii lui Petru din Sicilia : „Noi spunem că există un Dumnezeu care este tatăl ceresc şi care nu are putere în lumea asta, ci în cea de apoi, şi încă un alt Dumnezeu, creatorul lumii, care are putere asupra lumii de-acum ; în timp ce Romanii – continuă ei – recunosc existenţa unuia şi aceluiaşi Dumnezeu, care este totodată tatăl ceresc şi creatorul întregului univers." Paulicienii, mai spune Petru, „se numesc pe ei înşişi *creştini*, iar pe noi ne numesc *Romani*" (*Compendiu*, 9 p. 85 ; *cf. Istoria*, 36-7, pp. 19-20).

După ce defineşte în aceiaşi termeni incompleţi dualismul paulicienilor, *Istoria* precizează încă cinci puncte fundamentale ale doctrinei lor : ei nu recunosc virginitatea Mariei care, după ce l-a născut pe Isus Cristos, al cărui trup este totuşi ceresc, i-a mai dăruit „şi alţi fii lui Iosif" ; nu recunosc misterul transsubstanţierii ; resping simbolul crucii ; resping în totalitate VT, făcîndu-i pe profeţi „mincinoşi şi hoţi" (*plánous kaī lêstás*) şi posedă un canon neotestamentar a cărui compoziţie o vom analiza în cele ce urmează ; îi resping pe preoţii Bisericii (*Istoria*, 39-45, pp. 20-2). *Compendiul* nu adaugă nimic important la aceste acuzaţii, în vreme ce prima Formulă de abjurare (I 4, p. 191) informează că, după paulicieni, Domnul „s-a folosit de pîntecele maicii lui Cristos ca de o pungă – *balántion*". Privitor la naşterea virginală a lui Cristos, Fotius comentează : „Aducîndu-şi cu el, din ceruri, şi trupul, a trecut prin ea (prin Fecioară) ca printr-un canal – *hôs dià sôlênos* – şi această Fecioară curată şi fără de pată, după naşterea Mîntuitorului a adus la lumină şi alţi copii, născuţi din Iosif" (20, pp. 126-7).

Concisă şi corectă, a doua Formulă îi anatemizează pe toţi cei care „1. Spun şi cred că există două principii, unul bun şi altul rău, unul creator al luminii şi celălalt al nopţii, unul creator al oamenilor şi celălalt al îngerilor şi al altor vieţuitoare... 2... Enunţă absurditatea că diavolul pervers ar fi autorul şi Arhontele materiei şi al întregii lumi vizibile şi al trupurilor noastre... 3... Denigrează legea mozaică şi spun că profeţii nu se trag de la Cel Bun... 4... Resping căsătoria legitimă şi rostesc vorbe de hulă, că înmulţirea şi continuarea speciei

noastre ar fi legea diavolului… 5… Enunţă această blasfemie, că unul din Sfînta Treime, Fiul şi Cuvîntul de-o fiinţă cu Dumnezeu Tatăl, s-a făcut om doar în aparenţă şi iluzie (*katà phantasían kaī dókêsin*) şi nu într-adevăr om, mai puţin păcatul… 6… Prezintă crucea şi moartea lui Cristos şi învierea lui ca o aparenţă… 7… Nu cred că este cu adevărat trupul şi sîngele lui Cristos ceea ce el a spus şi a dat Apostolilor prin «Luaţi, mîncaţi», ci afirmă prostia că ar fi vorba de Evanghelie şi de Apostoli…" (II 1-7, pp. 194-7).

Interesantă este de asemenea a patra Formulă (*Sources grecques*, pp. 202-7), dar ea este tardivă şi, foarte probabil, se referă la bogomili, numindu-i paulicieni (*ib.*, pp. 189-90). Ei îi spun Satan lui Dumnezeu creatorul, „mărturisesc că Domnul nostru Isus Cristos a pătimit, dar declară că el nu-i născut cu adevărat din sfînta, pururea fecioară şi maică preacurată a lui Dumnezeu, ci numai după aparenţă – *dokêsei*" (IV 2 p. 203).

Luîndu-se după primul episod din *Istorie* (114-21, pp. 47-9), toate sursele vor vorbi despre *reservatio mentalis* a ereticilor, în stare să mărturisească legea ortodoxă şi să atribuie în acelaşi timp cuvintelor o semnificaţie simbolică ; şi despre capacitatea lor de a simula credinţa şi cultul ortodox. *Compendiul* (24, p. 92) le pune la socoteală şi asocieri dubioase ; în Formulele de abjurare (III 9, p. 201 ; IV 7, p. 205), acestea se transformă repede într-o „orgie în întuneric", *lucerna extincta*, practicată de Anul Nou. E vorba aici despre o calomnie stereotipă care circulă de-a lungul secolelor.

În capitolele 42-44 ale *Istoriei* sale (pp. 20-3), Petru din Sicilia prezintă componenţa canonului neotestamentar paulician : „Ei nu recunosc decît tetrada sfintelor Evanghelii şi cele paisprezece epistole ale Apostolului Pavel şi catolica lui Iacov şi cele trei ale lui Ioan şi catolica Sfîntului Iuda şi Faptele Apostolilor, în acelaşi text ca şi noi, aidoma, cuvînt cu cuvînt. Ei mai au şi epistole, blestemate de Dumnezeu, ale învăţătorului lor Sergius, pline de trufie şi de necredinţă. Ei nu recunosc deci cele două catolice… ale lui Petru, principele apostolilor, faţă de care nutresc duşmănie şi pe care-l acoperă de ocări şi de injurii nenumărate, cu nu ştiu ce gînduri ascunse." O scolie a capitolului 42 din *Istorie* spune în plus că paulicienii de mai tîrziu „nu recunosc… decît cele patru Evanghelii, preferînd-o

pe cea a lui Luca, şi cele cincisprezece epistole ale Sfîntului Pavel, căci ei au de asemenea o epistolă către Laodiceni" (Lemerle, *Histoire*, 132). Este vorba despre un fals publicat de A. von Harnack în *Addenda* la cartea sa *Marcion* (pp. 137* sq.).

Trebuie să recunoaştem că datele asupra doctrinei paulicienilor sînt destul de inconsistente. Ei profesează dualismul celor doi Dumnezei, al lui Marcion, debarasat de orice complicaţie şi contradicţie : pe de o parte, există Demiurgul, Arhontele lumii, care este cunoscut şi stăpîneşte în epoca prezentă ; pe de alta, Dumnezeul ascuns al epocii viitoare, de după sfîrşitul lumii. Demiurgul este divinitatea din VT, pe care paulicienii îl resping în bloc. Toate acestea înseamnă marcionism popular, altoit de-bine-de-rău pe un canon neotestamentar ortodox, expurgat însă de epistolele lui Petru pe care, după cît se pare, Marcion îl considera un fals apostol (Harnack, p. 45). Întîlnim, ca şi la Marcion, veneraţia pentru Pavel şi pentru Evanghelia lui Luca ; în sfîrşit, regăsim aceeaşi ambiguitate a patimilor lui Cristos, care suferă fără a avea totuşi un corp fizic.

Dualismul paulician reprezintă regresia dualismului marcionit la elementele sale primare : cele două divinităţi. Toate tendinţele pauliciene – atitudinea antiiudaică, docetismul, respingerea sacramentelor şi a crucii – derivă din această premisă simplă, care le furnizează un infailibil *principiu de exegeză biblică*.

3. Ipoteze armeneşti

Numele de „paulicieni" trimite la o persoană, fondatorul sau un ereziarh important, pe nume Pavel (Paul). Dar derivatul grecesc normal în acest caz ar fi *paulianoi* („paulieni", apelativ dat, de exemplu, adepţilor lui Pavel din Samosata, episcop al Antiohiei în a doua jumătate a secolului al III-lea, susţinător al ereziei adopţianiste). *Paulikianoi* pare să conţină sufixul armenesc depreciativ *-ik-* : „Paulicienii trebuie aşadar să fi fost adepţii vreunui Pavel neînsemnat sau adepţii neînsemnaţi ai lui Pavel" (Runciman, p. 48). Dar ai cărui Pavel ? Nu-i decît una din întrebările pe care continuăm să ni le punem în faţa enigmelor – de altminteri în majoritate artificiale – ridicate de această veche sectă dualistă.

Paulicianismul prezintă importanţă mai cu seamă în istoria dualismelor din Europa şi din Asia Mică : existenţa lui e considerată ca o explicaţie a transmiterii doctrinelor dualiste de la gnozele Antichităţii tîrzii pînă la bogomilism şi catharism pe de o parte, la ismailism pe de altă parte. Aceasta este teza clasică susţinută de I. Von Döllinger, S. Runciman, Raoul Manselli, Milan Loos, H.-Ch. Puech, Heinz Halm etc., combătută însă cu hotărîre de anumiţi armenizanţi precum F.C. Conybear (1898) şi, de curînd, de Nina G. Garsoïan (1967). Destul de timpuriu în cursul cercetării, problema s-a complicat – inutil, după cum a văzut exact P. Lemerle (*Histoire*, pp. 12-14) – prin intrarea în joc a unor materiale armeneşti referitoare la o erezie adopţianistă (non-dualistă), considerată, în mod greşit, ca avînd raporturi strînse cu paulicianismul din izvoarele greceşti.

Vinovată de toată această confuzie s-a vădit a fi în primul rînd o simplă apropiere fonetică : documentele armeneşti, care ignoră complet paulicianismul, dau cîteva informaţii subţiri despre erezia unor *payl-i-keank*. Dar această expresie nu conţine nici o referinţă la vreun Pavel oarecare : *payl* înseamnă pur şi simplu „murdărie", iar *payl-i-keank* menţionaţi pentru prima dată în anul 555 (Garsoïan, p. 89 ; text în App. II, pp. 236-8), sînt cei „murdari în viaţa lor" (*ib.*, 210). Sectanţii astfel numiţi nu vor constitui obiectul vreunei refutaţii serioase decît la conciliul din Dvin, reunit în 719 de katholikos-ul Ioan din Ojun (*ib.*, p. 94), iar după aceea numele lor dispare din circulaţie. Doamna Garsoïan crede totuşi că expresia *payl-i-keank* ar fi înlocuit un sinonim mai vechi. Marele sinod din Shahapivan ar fi condamnat, în 447, erezia unor *mclnêut'iun*, cuvîntul fiind un derivat abstract nominal de la *mclnê*, care înseamnă „murdărie, necurăţenie" (*ib.*, pp. 207-8). *Mclnêut'iun* au fost totdeauna consideraţi mesalieni. Într-adevăr, numele lor este foarte apropiat fonetic de sirianul *mesalleyânê*, şi nu-i deloc greu de înţeles de ce un sinod armenesc nu putea decît să se bucure de jocul de cuvinte care permitea desemnarea prin *mclnê* („murdărie" ; „c", precum *ṣ* sirian, se pronunţă *ṭ*) a ereticilor pe care izvoarele vechi îi socoteau „impurii" prin excelenţă – un autor scria despre ei că-şi petreceau timpul în festinuri, dezmăţ şi schimburi de femei (Maxim, *De ecclesiastica hierarchia* VI, col. CCXXX Kmosko). În fine, ştim

că mesalienii au adoptat scrierile călugărului grec Simeon din Mesopotamia, stabilit în secolul al V-lea pe Eufratul superior. N-ar trebui să ne mirăm aşadar să-i vedem pe mesalieni condamnaţi în Armenia în secolul al IV-lea ; în afară de asta, nu există totuşi nici un argument serios care să sprijine identificarea între *mclnê* şi *payl-i-keank*, susţinută de Nina Garsoïan.

Cît despre aceştia din urmă, ei nu au nimic de-a face cu mesalienii, iar dacă, prin pură asociere fonetică, sînt uneori confundaţi cu paulicienii, faptul acoperă şi oarecare adevăr : căci ei chiar sînt adepţii unui „neînsemnat Pavel", adopţianistul Pavel din Samosata. De altminteri, este foarte probabil că această erezie a continuat să existe, sub un alt nume, mult timp după combaterea ei de către Ioan din Ojun. La începutul secolului al XI-lea, Grigorie Magistros, guvernator în Vaspuragan şi în Taron, devenit persecutorul unei secte adopţianiste răsărite la începutul secolului al IX-lea, ne povesteşte istoria ei. Stabilită între 836-855 în regiunea T'ondrak, la nord de lacul Van, secta avea să fie cunoscută sub numele de t'ondrakeci. La mijlocul secolului al XI-lea, persecuţiile violente i-au împins pe t'ondrakeci să fugă în Siria. Tăcerea relativă a izvoarelor armeneşti după 1166 nu înseamnă că erezia ar fi fost extirpată. Între 1833 şi 1847, erau descoperiţi încă, la Ark'weli, t'ondrakeci care au pus la dispoziţia istoricilor un document nepreţuit : manuscrisul, copiat în 1782, al unei vechi scrieri numite *Cheia adevărului*. Analiza acestei scrieri originale confirmă faptul că sectanţii noştri erau nişte puri adopţianişti : credeau că Isus Cristos nu era fiul lui Dumnezeu, că naşterea nu i-ar fi fost virginală, nici concepţiunea imaculată. Dumnezeu l-ar fi adoptat la vîrsta de treizeci de ani, în timpul botezului ; de unde necesitatea de a aboli botezarea copiilor şi de a o rezerva adulţilor (Garsoïan, pp. 151-7). Este aceeaşi doctrină pe care o formulase Pavel din Samosata şi pe care o susţineau *payl-i-keank* în secolul al VIII-lea.

În mod evident, numele paulicienilor nu provine de la acelaşi Pavel, ci se referă la Apostolul Pavel, venerat de marcioniţi şi de ei înşişi : sufixul *-ik-* desemnează, în acest caz, starea *lor* umilă şi nu pe cea a apostolului. Pentru a conchide : *paulikianoi* nu au legătură cu *payl-i-keank*, deşi numele acestora din urmă poate să conţină, intenţionat sau nu, o aluzie la Pavel din Samosata. Doctrina

adopţianistă a lui Pavel din Samosata s-a transformat în cursul secolelor, rămînînd totuşi de recunoscut în *Cheia adevărului*, ca şi în scrierile ereziologilor armeni. De asemenea, dacă doctrina dualistă a paulicienilor descrişi de sursele bizantine a suferit ea însăşi contaminări, reale sau pretinse, care ar putea trăda contacte cu adopţianişti, ea conţine şi referinţe evidente la Pavel, al treisprezecelea apostol al lui Isus Cristos.

În sfîrşit, o ultimă ipoteză formulată de Doamna Garsoïan este interesantă, dar nesprijinită de suficiente dovezi : ea afirmă că în primele timpuri paulicienii erau pur şi simplu adopţianişti şi non-dualişti şi că ereziarhul Sergius ar fi fost răspunzător, la începutul secolului al IX-lea, de o reformă prin care s-ar fi introdus în sectă doctrina dualistă aşa cum o ştim (şi căreia Doamna Garsoïan, în alte locuri, îi neagă de altfel autenticitatea – Garsoïan, p. 184). Toate acestea sînt speculaţii forţate ; să nu uităm că izvoarele armeneşti nu suflă nici un cuvînt despre istoria veche a paulicianismului în Armenia.

Premisele de la care pleacă autoarea, şi pe care Lemerle le consideră false, o conduc totuşi la o concluzie corectă : paulicianismul nu este capabil să explice tranziţia de la dualismul Antichităţii tîrzii la dualismul bogomil şi cathar.

Ce să credem despre analogiile dintre doctrina adopţianiştilor şi cea a paulicienilor ?

Ele sînt mai degrabă superficiale şi se explică în parte printr-o simplă coincidenţă : un adopţianist va fi împins, de exemplu, să nege virginitatea Mariei din motive opuse celor ale unui docet. Pentru primul, Isus a fost om pînă la vîrsta de treizeci de ani ; în consecinţă, concepţiunea şi naşterea lui au fost omeneşti ; pentru cel de-al doilea, nici o legătură nu există între Cristos, care nu are trup uman, şi Maria, care nu-i poate fi mamă : virginitatea ei apare ca o chestiune secundară.

În vreme ce e cu totul rezonabil ca un docet să nege simbolul crucii, căci doar ignoranţii pot crede în suferinţa unei fiinţe cereşti al cărei trup nu-i decît o fantasmă amăgitoare, raţiunea pentru care un adopţianist ar trebui să ia aceeaşi atitudine rămîne mai puţin evidentă. A fost comod să se admită că paulicienii dualişti au făcut cîteva împrumuturi de la adopţianişti, căci identificarea

paulicianismului cu marcionismul nu este totală : la paulicieni, esenţială rămîne respingerea sacramentelor (Obolensky, p. 47). Nimic însă nu ne împiedică să credem că aplicînd *metoda* lui Marcion, adică exegeza critică a Bibliei, paulicienii au ajuns singuri la concluzii de ordin doctrinal sau practic pe care marcioniţii nu le-au dezvoltat. Ne aflăm în interiorul unui *sistem* care se explică prin el însuşi : ipoteza unor împrumuturi istorice determinabile este superfluă, pentru a nu spune naivă.

4. Dualismul paulician

A. von Harnack, mai circumspect decît predecesorii săi care-i făceau pe paulicieni cu totul şi cu totul marcioniţi, îi consideră drept „*halbschlächtige Marcioniten*" (p. 383*). Obolensky (p. 47) observă că nu există urme de encratism şi de vegetarianism la paulicieni ; o Formulă de abjurare (II 4) le atribuie totuşi respingerea căsătoriei. Dar acest refuz al sfintelor taine care îmbracă la ei o importanţă majoră nu le venea din marcionism. După cîte se ştie, marcioniţii practicau botezul, euharistia – dar cu apă în loc de vin –, ungerea cu sfîntul mir, iar liturghia lor se asemăna cu cea din biserica primitivă (Harnack, pp. 144-5).

Este oare însă adevărat că toate aceste elemente trebuie să aibă o origine istorică precisă ? Sau este posibil ca ele să fie deduse pornind de la o simplă analiză logică a sistemului pus în mişcare de principiul exegezei dualiste ?

Paulicianismul prezintă toate aparenţele unui marcionism degradat, folcloric, transmis prin mijloace precare şi, pe deasupra, dezvoltîndu-se în medii puţin intelectuale. Legăturile care-l unesc cu marcionismul trebuie să se fi rezumat la învăţăturile orale pe care fondatorul real al paulicienilor dualişti le primise de la un adevărat marcionit. O dată expuse principiile, paulicienii sînt integraţi în sistem ; deoarece ei nu se află în posesia *tuturor* soluţiilor, le caută explorînd posibilităţile sistemului însuşi, care sînt, după cum am văzut, foarte întinse. Nu-i deloc surprinzător că ei n-au nimerit aceleaşi soluţii ca marcioniţii : căci nu dispuneau de mijloacele intelectuale şi materiale ale acestora.

Să revenim la mărturiile păstrate.

Docetismul paulician, presupunînd trecerea prin trupul Mariei *sicut per fistulam* a acestui Cristos al cărui corp nu-i decît o fantasmă, precum şi negarea morţii lui Cristos pe cruce, dar nu şi negarea suferinţei reale a crucificatului, derivă direct şi fără nici o inovaţie din marcionism.

În ceea ce priveşte respingerea tainei euharistiei, nu ritul însuşi se află în joc, ci dogma transsubstanţierii. Un fantaziast care nu atribuie nici o realitate fizică trupului lui Cristos nu-i poate accepta prezenţa într-o bucată de pîine. Este obligat oricum să nege transsubstanţierea, ceea ce nu implică în mod automat refuzul euharistiei, pe care o poate interpreta fie ca pe o simplă comemorare a ultimei Cine a Mîntuitorului împreună cu apostolii, fie ca pe o aluzie la prezenţa lui Cristos în comunitate etc. Paulicianul hotărăşte să respingă complet euharistia şi să interpreteze simbolic spusa *hoc est corpus meum*, drept Cuvîntul lui Cristos care-i va inspira pe discipoli (Lemerle, *Histoire*, p. 130).

Numărul atitudinilor pe care le poate avea un fantaziast faţă de cruce este de asemenea foarte restrîns : fie că o respinge în virtutea imposibilităţii morţii lui Cristos, fie că îi acceptă funcţiunea simbolică şi comemorativă în ansamblul „adevăratei” istorii a trecerii lui Cristos pe pămînt. Paulicienii afirmă că „nu trebuie venerată această bucată de lemn, unealtă blestemată” şi că „Cristos este crucea” (*Compendiu*, p. 13 ; Lemerle, *Histoire*, p. 129). Şi (fiind pe deasupra capabili, prin *reservatio mentalis*, să adore crucea – *Histoire*, p. 116 ; Fotius, *Povestire*, pp. 22, 76), nu-i atribuie nici o funcţiune pozitivă, deoarece nu recunosc realitatea eliberatoare a morţii lui Cristos.

Capabili şi să interpreteze simbolic botezul (Lemerle, *Histoire*, p. 130), paulicienii se îndepărtează de el din motive asemănătoare acelora pentru care resping împărtăşania şi cultul crucii, chiar dacă mai greu de surprins. Lemerle (p. 129 n. 43) este de părere că ei nu practică botezul cu apă, deoarece Cristos botează „cu Duhul Sfînt şi cu foc” (Matei 3, 11 ; Luca 3, 16 ; Ioan 1, 26.33).

Prin coerenţă de idei, paulicienii îi detestă pe preoţi şi nu-i recunosc pe sfinţi (Lemerle, p. 130) : trăsături perfect explicabile pornind de la dispreţul pe care trebuie să-l fi resimţit pentru

„Romani”, aceşti adepţi rătăciţi ai falsului Apostol Petru, care nu cunosc doctrina adevărată, cea predicată de Pavel.

Toate acestea îi arată pe paulicieni ca pe nişte marcioniţi populari tîrzii, luînd atitudini antinomiste hotărîte faţă de Biserica ortodoxă, atitudini ce derivă direct din aplicarea exegezei dualiste care formează esenţa însăşi a doctrinei lor. Principiile hermeneuticii inverse a Bibliei, ca şi multe alte informaţii importante, trebuie să le fi fost comunicate oral de vreun supravieţuitor marcionit. În rest, paulicienii şi-au dezvoltat singuri sistemul, îndreptîndu-se pe un drum care pare să se îndepărteze de marcionism.

Referinţe bibliografice

Izvoare

Izvoarele paulicianismului se află acum comod reunite în „Les Sources grecques pour l’histoire des pauliciens d’Asie Mineure”. Texte critique et traduction par Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle, în : *Travaux et Mémoires* (Centre de Recherche d’Histoire et Civilisation Byzantines), 4, Éditions De Boccard, Paris, 1970, pp. 1-227.

Cele trei *Predici* (ultima incompletă) ale lui Petru din Sicilia urmează *Istoria* în ediţia Migne, PG 104 : Photii… *Opera Omnia*… Accedunt Petri Siculi, Petri Agrorum Episcopi, Bartholomaei Edesseni Opuscula. Accurante J.-P. Migne. Tomus IV (*Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, Accurante J.-P. Migne. Tomus CIV), col. 1305/6-1349/50.

Studiul fundamental asupra paulicianismului este acum acela al lui Paul Lemerle, „L’Histoire des pauliciens d’Asie Mineure d’après les sources grecques”, în *Travaux et Mémoires* 5 (1973), pp. 1-144, cu o bibliografie comentată conţinînd 28 de titluri, pp. 2-15.

Poziţia armenizanţilor a fost exprimată din nou într-o lucrare plină de contradicţii logice, dar conţinînd o bună bibliografie (pp. 241-55), de Nina G. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire* (Publications in Near and Middle East Studies, Columbia University, Series A, VI), Mouton & Co., La Haye-Paris, 1967, 293 pp.

Expuneri succinte ale istoriei şi doctrinei paulicienilor, care reflectă totuşi stadiul cercetării în epoca în care cărţile respective au apărut, sînt conţinute în :

Ignaz von Döllinger, *Beiträge* I, *ed.cit.*, pp. 1-33.

D. Obolensky, *The Bogomils*, *ed.cit.*, pp. 46-8.

S. Runciman, *Le Manichéisme médiéval*, *ed.cit*, pp. 30-60.

Raoul Manselli, *L'eresia del male*, A. Morano, Torino, 1963, 354 pp., p. 65 sq.

Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Academia – Nijhoff, Praga, 1974, 397 pp., pp. 32-40.

Capitolul IX

O mitologie pseudodualistă: bogomilismul

1. Izvoare

Există numai un izvor bogomil direct, *Interrogatio Johannis* (*Întrebările lui Ioan*), apocrif adus din Bulgaria în timpul episcopului cathar lombard Nazarie din Concorezzo (pe la 1190) şi tradus în latină. Se păstrează trei manuscrise şi un text imprimat, iar izvorul are două redactări: aceea numită „din Viena" (V; un manuscris, Viena, BN lat. 1137 fol. 158v-160) şi cea numită „din Carcassonne", urcînd la un document, astăzi pierdut, al Inchiziţiei din Carcassonne (manuscrisul cel mai vechi este cel din Dôle=D).

Primele izvoare indirecte se referă la bogomilismul bulgar: este vorba despre a doua scrisoare a patriarhului din Constantinopole, Theofilact, către Petru, ţarul bulgarilor (940-50) şi despre *Tratatul contra bogomililor* al lui Cosma Preotul, compus puţin după 972.

Mai bogate în ce priveşte informaţiile asupra miturilor bogomile se dovedesc izvoarele bizantine, cele mai vechi fiind scrisoarea călugărului Eftimie din mînăstirea Maicii Domnului (*Theotókou tês Peribléptou*) din Constantinopole. Eftimie provenea din Asia Mică, din tema Opsikion (*toû opsikíou*), episcopatul Acmoniei din Frigia, unde bogomilii erau cunoscuţi sub numele de *phoundagiagites* sau *phoundaites*, din cuvîntul latin *funda* trecut în greceşte şi însemnînd „traistă": era instrumentul în care aceşti „trăistari" îşi adunau pomana (bg. *torba*, de unde *torbeshi*, „tolbaşi" sau „torbaşi" pentru bogomili; pentru alte nume, v. Obolensky, pp. 166-7). Eftimie din mînăstirea Preasfintei Născătoare scria pe la 1050 (*ib.*, p. 174), în

vremea cînd Mihail Pselllos îşi compunea *Dialogus de daemonum operatione*, care conţine informaţii (destul de îndoielnice) despre nişte „euchites” (mesalieni) asemănători bogomililor. Un veac mai tîrziu, prinderea şi executarea lui Vasile, conducătorul impenitent al bogomililor din Constantinopole, este povestită amănunţit în *Alexiada* Annei Comnena (1148). Împăratul Alexios reuşeşte printr-un şiretlic să obţină de la Vasile o expunere a credinţelor bogomile. La ordinul direct al lui Alexios, ele au fost apoi notate de istoricul ecleziastic Eftimie Zigabenos, în lucrarea sa *Panoplia dogmatica*, din care o variantă manuscrisă a fost imprimată de Gerhard Ficker (în 1908) sub titlul *De haeresi Bogomilorum narratio*, în continuare la *Epistula invectiva* a călugărului Eftimie. Celelalte izvoare sînt mai puţin importante pentru studierea miturilor (v. „Referinţe”). Povestiri dualiste populare au suferit influenţa bogomilismului în întreaga arie slavă (v. în special Ivanov, pp. 255 sq.). Ceea ce nu exclude posibilitatea inversă, ca bogomilismul însuşi, în elaborarea mitului său, să se fi inspirat din aceste tradiţii populare.

2. *Prolog în ceruri*

Două izvoare sînt de acord cu existenţa a şapte ceruri (IJ, 173 V=157 D, p. 720), opt dacă numărăm şi cerul vizibil făurit de Satan (*Epistula*, p. 33 şi Ficker, p. 162), în timp ce Eftimie Zigabenos (*Panoplia*, Migne, PG 130 col. 1296 = *Narratio* 92, 11) nu menţionează decît un cer şi un pămînt create de Dumnezeu, apoi un al doilea cer şi un al doilea pămînt create de Satanael (Samael), care-l imită pe Dumnezeu.

Sathanas, asimilat cu „iconomul necredincios” din parabola lui Luca (16, 1-8 ; *cf.* IJ, p. 50 ; Cosma, p. 74 Vaillant ; Zig. *Narr.*, p. 91 = *Pan.*, col. 1296) este intendentul întregului cosmos, poate circula liber de la tronul Tatălui invizibil pînă la Iad (IJ, p. 45). Acest cosmos, conform celor afirmate în *Interrogatio*, se compune, dedesubtul celor şapte ceruri, din zona Aerului, a Apelor superioare, a Apelor inferioare, a Pămîntului susţinut de doi Peşti, a Norilor „care reţin apa oceanului” (*tenentes pelagum maris :* IJ, p. 46) şi în sfîrşit din ultima zonă, unde se află Iadul, *geenna ignis*. Ceea ce dă şapte niveluri superioare (cerurile) şi şapte niveluri inferioare.

Cauza căderii lui Sathanas este orgoliul : el vrea să imite puterea creatoare a Tatălui şi să domnească peste un univers al său. Caută un loc unde să-l implanteze şi vizitează cele şapte niveluri de jos, trecînd prin poarta Aerului, apoi prin poarta Apelor, pe care i le deschid îngerii păzitori ai elementelor respective (IJ, pp. 46-7). Sub Apele superioare, lumea este oarecum organizată, dar nu are îngeri : nu e controlată de Tatăl. De aceea Sathanas, urcînd pînă la ultimii îngeri, se proclamă conducător al acestei împărăţii preexistente, dar neaparţinînd încă nimănui, şi încearcă să-i convingă pe îngeri să-l urmeze. Mijloacele sale de convingere sînt scoase din parabola lui Luca – în calitate de administrator necinstit, el îşi foloseşte abuziv puterea pentru a micşora datoriile îngerilor către Dumnezeu – şi le aplică pînă în cerul al cincilea, „seducîndu-i pe îngerii Tatălui invizibil" (IJ p. 51). Dumnezeu porunceşte atunci îngerilor credincioşi să ridice de la rebeli însemnele slujbelor lor (veşminte, tronuri, coroane) ; în acelaşi timp, lui Sathanas îi este luată „lumina gloriei sale (*lumen gloriae suae*), şi faţa lui deveni ca fierul trecut prin foc, şi aspectul feţei lui se făcu întru totul asemănător cu al omului, şi el avu şapte cozi (D : o coadă) cu care trase după sine a treia parte din îngerii Domnului" (IJ 60-3 V, p. 52 ; glosatorul manuscrisului din Viena adaugă : „Cele şapte cozi sînt cele şapte păcate sau vicii prin care el îi mai seduce încă pe oameni, şi anume minciuna, adulterul, zgîrcenia, furtul, blasfemia, ura şi discordia" – pp. 88-9 Bozóki). Alungat de la locul său de conducere şi din sălaşurile sale cereşti, Sathanas se aşază cu răzvrătiţii săi în firmament şi-l roagă pe Tatăl să-i acorde un răstimp de odihnă. „Şi Tatălui i se făcu milă de el şi-i dădu un răstimp de odihnă, lui şi celor care erau cu el, să facă ce vor pînă în ziua a şaptea" (61-3 D., pp. 54-5), adică vreme de 700 de ani (p. 64). Sathanas foloseşte răgazul pentru a pune să i se construiască lumea la care visa : el nu e creatorul, ci numai arhitectul lumii. Îngerii Aerului şi ai Apelor ridică în aer două treimi din apa care acoperea pămîntul şi ceea ce rămîne din apă formează mările. Este interesant de notat că, deşi Sathanas este cel care comandă, împărţirea apelor are loc numai la ordinul Tatălui invizibil (*sed precepto patris*, 67 D), care în felul acesta se amestecă în organizarea cosmosului inferior. Nu cumva ereziologii atribuie Diavolului prin exces sau din neatenţie *creaţia* lumii vizibile ? *Interrogatio* este formală în

acest punct : Diavolul crede că organizează lumea de jos, dar Dumnezeu însuşi intervine ; aşa încît în această formulă anticosmismul bogomil devine cu totul relativ.

Suit în picioare pe cei doi Peşti, îngerul Apelor a ridicat pămîntul – „şi atunci a apărut uscatul” (p. 54). Apoi Sathanas a luat coroana de la îngerul Aerului şi dintr-o jumătate a ei a făcut tronul, iar din cealaltă – lumina Soarelui ; coroana îngerului Apelor i-a slujit pentru a face lumina Lunii şi cea a zilei (sau a stelelor), în vreme ce din pietrele scumpe de pe cele două coroane a făurit armata stelelor (*omnes militias stellarum :* 72 D). Din aceasta a creat mai tîrziu îngerii care administrează fenomenele meteorologice (*cf. Expériences*, p. 158), vînturile, tunetele, ploile, grindina şi zăpada. „Şi porunci pămîntului să producă toate fiinţele vii, animalele, arborii şi ierburile, şi porunci mării să producă peştii şi [probabil : aerului] păsările cerului” (pp. 56-7 ; V şi D nu menţionează aerul). Glosatorul (pp. 90-1 Bozóki) adaugă : „Păsările şi peştii nu au suflet şi fiarele nu au nici ele suflet omenesc, dar păsările şi peştii primesc ceea ce au de la aer şi de la ape, iar fiarele, de la pămînt şi de la aer.”

Celelalte surse sînt mai puţin precise : Cosma atribuie *creaţiei* Diavolului „cerul, Soarele, stelele, aerul, pămîntul, omul” (p. 26, 4 Vaillant) ; călugărul Eftimie din mînăstirea Maicii Domnului îl consideră pe Diavol *creatorul* lumii vizibile, cu excepţia Soarelui şi a sufletului omenesc (pp. 33-4 Ficker) ; Psellos îi rezervă Tatălui guvernarea zonei hiperceleste (*tà hiperkósmia*), Fiului mai mic (= Cristos) celei a zonei celeste (*tà ouránia*), şi lui Satanael, Fiul cel mare, pe cea a lumii (*tà enkósmia* ; *cf.* Puech, pp. 183-4). Eftimie Zigabenos vede în Diavol divinitatea din VT, care-şi plăsmuieşte pentru ea însăşi un al doilea cer şi un al doilea pămînt, despărţite de împărăţia lui Dumnezeu (*cf. supra*). Toate sursele implică de altfel faptul că Satan este Dumnezeul veterotestamentar (Puech, p. 202).

Tripartiţia universului la Psellos corespunde unui mit menţionat şi de alte surse : Tatăl are doi fii, pe Satanael, care este întîiul născut (*prôtótokos*) şi domneşte asupra celor pămînteşti, şi pe Isus, fiul cel mic (*neôteros*), stăpînitor peste ceruri (*Op. daem.* PG 122, col. 824a). Eftimie Zigabenos precizează că Samael-Satanael îi este superior, în calitate de prim născut (*Narr.*, p. 95, 21 sq. = *Pan.*, col. 1293-6),

lui Isus-Logosul, identificat în altă parte (*Pan*. col. 1301b) cu arhanghelul Mihail. Cosma contrazice aceste informaţii, afirmînd că fiul mai mare este Isus, iar cel mic – Diavolul (Puech, pp. 190-2 ; Sfameni-Gasparro, p. 3). Printre euhiţi, Psellos distinge trei grupuri diferite : un grup îi venerează pe amîndoi Fiii lui Dumnezeu, al doilea îl venerează pe Isus-mezinul, al treilea pe Satanael, „creatorul (*dêmiourgós*) plantelor, al animalelor şi al tuturor corpurilor compuse", atribuindu-i lui Isus, fratele ceresc, fenomenele naturale negative (cutremure, secetă, grindină), din invidie faţă de rînduiala bună a lui Satanael (PG 122 col. 825).

În fine, în naraţiunea lui Eftimie Zigabenos apare o altă Trinitate bogomilă, pe care autorul o apropie de sabelianism : Fiul şi Sfîntul Duh nu sînt ipostaze distincte decît în timpul celor treizeci şi trei de ani ai manifestării lui Isus (de la 5500 la 5533 de la facerea lumii). Mai tîrziu, ele se resorb întru Tatăl, revenind la starea indistinctă de mai înainte. Reprezentarea figurată a acestei Trinităţi era Tatăl cu chip omenesc, încadrat de Fiu la dreapta şi de Sfîntul Duh la stînga, sub formă de raze emanînd din ochii lui (*Narr*., pp. 94 sq. = *Pan*., col. 1292-3 ; v. Puech, pp. 178-81).

3. Antropogonia

În centrul scenariului bogomil se află cu siguranţă antropogonia, care are mai multe versiuni distincte.

După *Interrogatio*, Sathanas îl modelează pe om din lutul pămîntului după asemănarea sa şi le porunceşte îngerilor din al doilea sau al treilea cer să intre în acest trup ; la fel procedează şi cu celălalt sex, care va fi animat de îngerul din al doilea sau din primul cer (p. 58). Cei doi îngeri, deşi căzuţi, sînt descumpăniţi şi plîng văzîndu-se închişi în învelişuri muritoare, pe deasupra şi sexuate (*in divisis formis, dissimiles forma*). Ei, care ignorau această distincţie, încearcă în zadar să se împreuneze la porunca lui Sathanas : „Ei nu ştiau să înfăptuiască păcatul", *nesciebant facere peccatum* (93 V). Atunci Sathanas recurge la un şiretlic : face Raiul, îi introduce acolo pe oameni şi sădeşte în mijloc o trestie, Arborele Cunoaşterii Binelui şi Răului, în care-l ascunde pe Şarpe, făcut din saliva sa (pp. 58-60).

Episodul este extrem de interesant, fiind o opţiune cu totul originală de exegeză inversă a episodului biblic : Satan este în acelaşi timp şi Arborele Cunoaşterii şi Şarpele, iar şiretlicul lui constă în a determina cuplul angelic primordial să încalce interdictul pe care el însuşi îl formulase. El impune regula şi tot el îi împinge pe îngerii întrupaţi s-o nesocotească.

Pătrunzînd în Şarpe, Cel Viclean o seduce pe Eva şi-o fecundează cu coada lui : „De aceea oamenii nu se numesc fii ai lui Dumnezeu, ci fii ai Diavolului şi ai Şarpelui, îndeplinind planurile diabolice ale părintelui lor pînă la sfîrşitul veacurilor" (104-6 V, pp. 60-1). Robi ai concupiscenţei Diavolului, Adam şi Eva dau astfel naştere unei rase satanice care se propagă în modul numit „traducianist", diferit de viziunea ortodoxă (Dumnezeu creează fără încetare noi suflete) şi de doctrina metensomatozei (acelaşi suflet migrează în corpuri noi), deoarece presupune că sufletele se înmulţesc în acelaşi fel ca şi trupurile, adică plecînd de la sufletul unui protoplast. În cazul de faţă, spiritele căzute se înmulţesc în ceruri, pătrunzînd în trupurile de noroi ale femeilor (*corpora feminea lutosa :* 125 V, p. 64).

Călugărul Eftimie (p. 35 sq., Ficker) furnizează altă versiune a mitului : Arhontele acestei lumi plăsmuieşte corpul lui Adam şi vrea să implanteze în el un suflet furat de la Dumnezeu (o dată cu Soarele) ; îndată însă ce-l introduce pe gură, sufletul iese prin anus, iar operaţia inversă produce rezultatul invers, tot atît de nesatisfăcător. Trupul lui Adam rămîne inanimat vreme de trei sute de ani, pînă cînd Arhontelui îi trece prin minte să se hrănească cu animale spurcate, precum şarpele, scorpionul, cîinele, pisica, broasca, nevăstuica etc. Atunci el scuipă acest amestec dezgustător asupra sufletului (formîndu-i astfel învelişul material, *antimimon pneuma*) şi, astupînd spatele lui Adam, îi suflă pe gură sufletul întinat : sufletul rămîne acolo.

Această secvenţă a unui mit care, în ciuda aparenţelor naive, ţine totuşi de nişte speculaţii intelectuale destul de sofisticate, pare să indice că doctrina gnostică a lui *antimimon pneuma*, minuţios elaborată în maniheism, continuă să joace un rol în bogomilism, sub masca povestirii „populare" a animării lui Adam. Referinţele ei astrale s-au pierdut însă.

Versiunea lui Eftimie Zigabenos (*Narr.*, p. 92 = *Pan.*, col. 1297) este mai simplă : Samael-Satanael încearcă să însufleţească

trupul îmbibat de apă al lui Adam cu propria-i pneumă ; aceasta îi scapă însă prin degetul mare de la piciorul drept, luînd cu ea puţin din umezeala care, unită cu spiritul Diavolului, dă naştere Şarpelui. Samael va reuşi să-l însufleţească pe Adam numai cerînd de la bunul Părinte puţin din suflul său. Să notăm că aici sufletul se datorează direct bunătăţii lui Dumnezeu, că, în episodul similar povestit de Eftimie din mînăstirea Maicii Domnului, el a fost furat de la Dumnezeu, iar în *Interrogatio* este un înger care, deşi căzut, n-a avut timp să-şi „consume" în nici un fel starea de decădere – stă în logica povestirii să credem că fusese mai curînd aruncat afară din cer, fără vină, de coada sau cozile lui Sathanas.

4. Istoria rasei omeneşti

Eftimie Zigabenos este singurul care furnizează amănunte asupra posterităţii Arhontelui şi a lui Adam. Dumnezeu a acceptat să-i trimită sufletul omenesc lui Samael, la promisiunea acestuia că rasa cea nouă avea să umple golurile lăsate în cer de îngerii căzuţi. Dar, invidios din nou pe Dumnezeu, Samael nu-şi ţine făgăduiala şi se împreunează cu Eva pentru a pîngări toate generaţiile viitoare. Rodul acestei crime sînt Cain şi sora lui, Calomena (p. 93, 3 Ficker). De la Adam, Eva îl zămisleşte pe Abel, care este omorît de Cain.

Ca să-l pedepsească pe Satanael, Dumnezeu i-a luat particula divină *-el*, lipsindu-l astfel de puterea lui creatoare : Satan a devenit o fiinţă diformă şi întunecată (*skoteinòs kai duseidês*), pe care Dumnezeu în bunătatea sa l-a lăsat totuşi să domnească peste lucrurile create de el (despre pierderea particulei *-el*, v. Obolensky, p. 200).

Următorul episod din istoria umanităţii este relatat de acelaşi autor (*Narr.*, pp. 98-9 = *Pan.*, col. 1305) : îngerii se unesc cu fiicele oamenilor şi fiii lor, uriaşii, se ridică împotriva Arhontelui, care-i va distruge prin potop, salvîndu-l numai pe sincerul său adorator, Noe.

Interrogatio nu explică dacă pămîntul este populat de catastrofala rasă generată de coada Şarpelui transformată în organ sexual. Sathanas guvernează lumea, din lăcaşul său de deasupra norilor şi

prin intermediul slugilor sale. Pentru a încropi o istorie mincinoasă a lumii, Arhontele îl răpeşte în cerul său pe Enoh. El compune şaptezeci şi şase de cărţi cuprinzînd, probabil, descrierea acestei împărăţii înşelătoare, în aşa fel încît oamenii nu vor mai cunoaşte niciodată adevărata Împărăţie, adică cele şapte ceruri ale Tatălui. Pe lîngă asta, Enoh îi învaţă pe fiii săi „forma sacrificiilor şi misterele nelegiuite" (131 D, pp. 66-7). Tatăl hotărăşte atunci să-l trimită pe Isus, fiul care-i stă alături (p. 44), pentru a dezvălui adevărul. Sathanas află şi face apel la Moise : îi trimite bucăţi din trei arbori ca să pregătească crucea lui Isus, îi dă Legea şi-l ajută să treacă Marea Roşie pe uscat. Tatăl nu renunţă totuşi la planul lui : pentru a pregăti venirea lui Isus, trimite întîi în lume un înger – pe Maria. Isus intră şi iese prin urechea ei (cea dreaptă, după Eftimie Zigabenos) : iată una dintre secvenţele mitului bogomil care, în ciuda bizareriei sale, se află atestată la scriitorii ortodocşi, unde nu-i folosită „metaforic", cum crede Obolensky (p. 211 n. 3). Într-adevăr, concepţiunea auriculară se explică prin faptul că Isus fiind Verbul lui Dumnezeu, el nu putea pătrunde în Fecioară decît prin auz (Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa* IV 14, citat de E. Bozóki, p. 153, spune deja „ureche") ; naşterea imaculată a Mîntuitorului implică de asemenea o ieşire „cu poarta ferecată", iar urechea prin care a intrat fără pîngărire îndeplineşte fără dificultate rolul de orificiu inocent presupus de această operaţiune (text de Proclus, episcop de Kyzikos, la Bozóki, 154). Eftimie Zigabenos (*Narr.*, p. 93 = *Pan.*, col. 1301) precizează că Fecioara n-a fost conştientă de trecerea Mîntuitorului : el a traversat-o aşa cum trece apa printr-o conductă.

Să notăm pe scurt că atît concepţiunea cît şi naşterea auriculară sînt idei vechi, de origine intelectuală, şi că nu trebuie să ne grăbim a le taxa de „docetism". Într-adevăr, naşterea „cu poarta ferecată" era deja în contradicţie cu dubla natură – divină şi umană – a lui Cristos ; că acesta ar ieşi prin ureche nu-i decît o soluţie printre altele, aproape de ordinul evidenţei imediat ce recunoaştem caracterul perfect ortodox al impregnării Mariei de către Verbul lui Dumnezeu, care-i răsună în auz.

Dacă bogomilii apar ca doceţi de genul „fantaziast", asta se datorează credinţelor că Cristos îmbracă un corp imaterial pe care-l părăseşte în aer la Înălţare, că el nu are nevoie de hrană şi că

patimile, moartea pe cruce şi chiar învierea lui sînt acţiuni ireale (*Narr.*, p. 93 = *Pan.*, col. 1301).

Auzind că a venit Cristos în lume, dar neştiind unde să-l găsească, Arhontele îl trimite pe îngerul său Ilie, care-i de asemenea Ioan Botezătorul şi botează cu apă ; trimisul îl identifică pe Cristos după porumbelul care se aşază pe el. Dar numai botezul lui Isus poate aduce salvarea, pentru că este botez al Spiritului. În acelaşi fel, expresiile „trupul meu" şi „sîngele meu" se referă metaforic la rugăciunea Tatăl Nostru (p. 72), ceea ce ne oferă deja suficiente date pentru a înţelege că bogomilii resping sfintele taine, asociindu-le cu răii creştini, discipoli ai lui Ioan, care „se căsătoresc şi sînt daţi în căsătorie", pe cînd discipolii lui Isus sînt encratiţi : „Ei sînt ca îngerii lui Dumnezeu în cer, în împărăţia cerurilor", *eunuchi... propter regnum caelorum* (Matei 19, 10-12) (*Int.* 186-8 V, pp. 74-5 Bozóky).

Lumea va dăinui pînă cînd numărul Drepţilor recuperaţi în ceruri va fi egal cu cel al îngerilor căzuţi (p. 76). Scenariul eschatologic este împrumutat din Apocalipsa lui Ioan. Cristos va veni cu apostolii săi să judece universul ; demonii şi cei care au crezut în ei vor fi trimişi în focul veşnic, Drepţii vor moşteni Împărăţia cerurilor (pp. 81-3). „Şi atunci, cu voia Tatălui, o pîclă tenebroasă şi o gheenă de foc (*obscuritas tenebrosa et geena ignis*) vor ieşi din străfundurile pămîntului şi vor înghiţi toate părţile inferioare ale pămîntului, pînă la aerul firmamentului" (240-2 V, pp. 82-3 ; *cf.* Puech, p. 211, care compară această *obscuritas tenebrosa* cu Focul Negru al eschatologiei maniheiste). Sathanas şi armata lui de demoni vor fi aruncaţi într-un lac de foc atît de adînc, încît o piatră azvîrlită în el de un om de treizeci de ani nu i-ar atinge fundul decît în trei ani ; Diavolul va fi legat cu „lanţuri indestructibile", pe cînd „Drepţii vor străluci ca Soarele în împărăţia Tatălui lor", iar Fiul lui Dumnezeu va fi aşezat la dreapta Tatălui (pp. 84-5).

5. Consecinţe doctrinale şi etice ale mitului bogomil

Encratiţi pentru a imita viaţa îngerilor şi reţinîndu-se de la mîncarea comună ca să nu se hrănească cu alimente provenite *ex coitu* sau cu

produse ca vinul, inventate de Diavol spre a incita la procreaţie (*cf.* Obolensky, pp. 127-9), bogomilii au o atitudine precisă şi tranşant antinomistă faţă de doctrina, sacramentele şi etica ortodoxe.

Cosma Preotul (p. 32, 12-18 Vaillant ; Puech, pp. 209 sq. ; Obolensky, pp. 131 sq.) le atribuie credinţa că Diavolul însuşi ar fi autorul minunilor lui Isus, ceea ce probabil vrea să spună, după cum crede H.-Ch. Puech, că ei preferă interpretarea simbolică, spirituală, accepţiei literale a miracolelor. Celelalte informaţii ale lui Cosma sînt în general confirmate de restul izvoarelor : bogomilii resping botezul, euharistia – negînd realitatea transsubstanţierii şi interpretînd alegoric propoziţia *hoc est corpus meum* –, cultul crucii – instrument diabolic destinat executării lui Isus –, cultul Fecioarei şi al Sfinţilor, icoanele şi moaştele, ierarhia ecleziastică, liturghia şi rugăciunile ortodoxe – acceptînd ca singură rugăciune Tatăl Nostru. Ei cred că edificiile materiale ale bisericilor sînt ascunzişurile lui Satan şi incită la nesupunere civilă căci, dispreţuind bogăţia şi autoritatea, vor să mineze înseşi temeiurile ordinii sociale. Cu toate acestea, se prefac a fi creştini exemplari (Obolensky, pp. 130-8 ; Puech, pp. 213-37, 260-77). Eftimie din mînăstirea Maicii Domnului (p. 38 Ficker) adaugă la cele de mai sus respingerea dogmelor învierii morţilor şi a judecăţii de apoi (v. Ficker, pp. 167-70). Eftimie Zigabenos, sursa cea mai completă privind bogomilismul bizantin, confirmă toate aceste informaţii şi furnizează de asemenea date importante despre practicile şi riturile comunităţii bogomile (*cf.* mai ales Puech, pp. 237-60), care însă nu interesează studiul de faţă, consacrat în primul rînd analizei miturilor.

Dacă bogomilii bulgari, după informaţiile lui Cosma Preotul, resping Legea şi Profeţii (v. Puech, pp. 168-77), bogomilii bizantini, după Eftimie Zigabenos, acceptă pe lîngă canonul ortodox neotestamentar şi cele şaisprezece cărţi ale profeţilor şi psalmii (*Narr.*, p. 98, 10-20 = *Pan.*, col. 1292-3 ; *cf.* Ficker, p. 265 ; Puech, *loc.cit.* ; Obolensky, p. 212). Interpretarea dată de ei Scripturilor este alegorică. Eftimie Zigabenos (*Narr.*, pp. 103 sq.) oferă exemple grăitoare, ca acela referitor la descrierea veşmintelor lui Ioan Botezătorul (*enduma* din păr de cămilă, cingătoarea de piele) şi a hranei sale (lăcuste şi miere sălbatică) dată de Matei 3, 4 : părul de cămilă simbolizează comandamentele Legii mozaice (*tàs entolàs tou*

mosaikou nómou), impură precum cămila, deoarece permite regimul carnivor (*kreôphagyía*), căsătoria, jurămîntul, sacrificiul, omorul etc. ; dimpotrivă, cingătoarea de piele este Sfînta Evanghelie, care a fost înscrisă pe piei de oaie. Lăcustele, din nou, reprezintă poruncile Legii mozaice, incapabile de a distinge binele de rău, în timp ce mierea sălbatică este încă o dată Evanghelia divină, dulce ca mierea pentru cei ce-o primesc (*Narr.*, pp. 104, 40-18 = *Pan.*, col. 1321-2). Acest gen de exegeză este rezultatul unui considerabil efort hermeneutic, care pledează o dată mai mult pentru originea intelectuală şi nicidecum populară a bogomilismului.

6. Creştinii bosniaci

În 1199 este atestată pentru prima dată în Bosnia o erezie provenită din Bizanţ. Popa Nicetas sau Nichinta ar fi menţionat deja o biserică dalmată cathară în 1167, la Conciliul din Saint-Félix-du-Lauragais, pe cînd documentul *De haeresi catharorum in Lombardia* (în jur de 1200) vorbeşte de raporturi directe între comunităţile din Mantova şi din Vicenza, pe de o parte, cu, de cealaltă parte, „Sclavenia" sau „Sclavania", identificată de Anselm din Alexandria ca *terra (quae) dicitur Bossona*, Bosnia aşadar, parte a Croaţiei, desemnată în documentele medievale cu numele de „Slavonia" (Sanjek, pp. 19-43). Din nefericire, prea puţine sînt lămuririle asupra doctrinei acestor eretici bosniaci care, ca şi bogomilii, se prezintă pe ei înşişi drept „creştini" prin excelenţă şi cu excluderea tuturor celorlalţi. Conform unui manuscris glagolitic din secolul al XIV-lea, credinţa lor ar fi asemănătoare cu cea a bogomililor : „(Ei spun) că Domnul nostru Isus Cristos n-a avut un adevărat trup omenesc, că Fecioara Maria era un înger şi încă alte greşeli împotriva credinţei catolice... (Ei) condamnă căsătoria, anumite alimente şi multe alte lucruri" (Sanjek, pp. 28-9).

O scrisoare a legatului papal în Burgundia, cardinalul Conrad de Urach, din iunie 1223, informează despre existenţa unui „antipapă" cathar, rezident „pe teritoriile bulgarilor, în Croaţia şi Dalmaţia, la hotarele poporului ungar", care i-ar fi dat învestitura lui Barthélemy de Carcassonne, astfel încît acesta să poată numi el însuşi episcopi

în Agenais. Să fie oare, acest misterios „antipapă” slav, *djed*-ul, „Strămoşul”, *Magister* sau *Abbas* al bisericii patarine bosniace, aşa cum cred D-ra Thouzellier şi Franjo Sanjek (p. 80)? Nimic nu ne permite s-o afirmăm, atîta vreme cît nu avem certitudinea că aceşti „creştini” din Bosnia erau realmente dualişti. În ea însăşi, ierarhia bisericii bosniace, care nu seamănă cu cea a bisericilor cathare decît în măsura, destul de imprecisă, în care orice ierarhie ecleziastică este comparabilă cu alta (în ciuda argumentelor opuse ale lui Sanjek, pp. 95 sq.), nu dovedeşte deloc filiaţia patarini-cathari şi cu atît mai puţin pe cea care ne interesează aici, dintre bogomili şi patarini.

Cele cîteva date pozitive de care dispunem asupra acestor „creştini şi creştine care nu admit păcatul”, formînd probabil un ordin religios (Sanjek, pp. 88-90), sînt respingerea botezului cu apă al Romanilor (înlocuit printr-un „botez al cărţii”), contestarea valorii operelor de binefacere şi – după o sursă foarte tîrzie, de la 1454 – refuzul de a depune jurămînt (Sanjek, pp. 97-124). *Dubia ecclesiastica* (după 1373) ale franciscanului Barthélemy d'Auvergne, vicar al ordinului în Bosnia (1366-75), confirmă respingerea botezului cu apă, adăugînd că bosniacii neglijează taina căsătoriei, luîndu-şi o soţie cu simpla condiţie ca ea să-i fie devotată soţului. Toate acestea nu implică neapărat o bază teologică dualistă.

Cu excepţia manuscrisului glagolitic, care ar putea să se inspire pur şi simplu dintr-un izvor bizantin referitor la bogomili, mărturiile asupra *dualismului* sau pseudodualismului „patarinilor” (despre originea, milaneză, a acestui termen, v. Chr. Thouzellier, *Hérésies*, p. 220) sînt foarte tîrzii. Una dintre ele provine de la Iacob din Marchia, vicar al franciscanilor în Bosnia (1435-1438), după un compendiu al lucrării sale *Dialog contra maniheenilor din Bosnia*, redactat în 1697 pentru canonizarea autorului (Sanjek, p. 145). Confirmînd neacceptarea sacramentelor şi a dogmei transsubstanţierii, compendiul adaugă: „*De creatione visibilium et… de animalibus iugulat haeresim Patarenorum, qui visibilium creatorem putabant esse diabolum, stultaque persuasione docebant, hominum animas esse daemones, qui olim de caelo ceciderunt et illuc tandem erant reversuri*” (f. 242v). Ei refuză să depună jurămînt şi cred că Legea a fost promulgată de Diavol (f. 243r). Ar trebui aici să stabilim dacă în canonul biblic al patarinilor bosniaci se află conţinut

VT, pentru a avea o dovadă, indirectă dar hotărîtoare, a credinţelor lor dualiste sau pseudodualiste. Codexul biblic cel mai complet al creştinilor bosniaci, copiat în 1404 de un oarecare Hval, în timpul *djed*-ului Radomer, pentru Hrvoje, duce de Split, este foarte aproape de canonul bogomililor bizantini. Pe lîngă întregul NT sînt inserate patru texte apocrife (o epistolă a lui Doroteu, episcopul din Tyr ; o Viaţă a Apostolilor a lui Epifanie, episcop de Cipru ; *Visitatio* a lui Pavel ; martiriul lui Pavel), Decalogul (Exod 20, 1-7), 151 de psalmi (ultimul apocrif), opt cîntări din VT şi *Magnificat* (Sanjek, p. 172). Rezultă că sînt acceptabile mărturia glagolitică din secolul al XIV-lea şi o parte din reconstituirea doctrinei patarine propuse de F. Sanjek (pp. 147-54).

La drept vorbind, doctrina ne este cunoscută numai după cîteva documente latine, ultimul tardiv (1461), care prezintă contradicţii frapante între ele. Sanjek şi alţi autori, ca să le explice, contestă autenticitatea informaţiei venite de la cardinalul Ioan de Torquemada, care ar fi fost extrasă din surse livreşti.

O listă de greşeli din secolul al XIV-lea, anterioară deci lui Iacob din Marchia, prezintă, pe lîngă practicile manifest bogomile, aceste date privind credinţele patarine (Bibl. Marciană din Veneţia, fondul Nanni, în Döllinger I, pp. 242-3 n.1) : „...ei susţin că există doi Dumnezei şi că cel mai mare a creat toate lucrurile spirituale şi invizibile, iar cel inferior, Lucifer, toate lucrurile corporale şi vizibile... Ei neagă umanitatea lui Cristos şi spun că ar fi avut un trup fantastic şi aerian... Ei spun că Preafericita Maria a fost un înger, nu o fiinţă umană... Că Cristos nu a murit cu adevărat..., nu a înviat cu adevărat..., nu s-a ridicat la ceruri cu adevăratul său trup. De asemenea, condamnă Vechiul Testament, cu excepţia Psalmilor şi spun că toţi părinţii din Vechiul Testament, patriarhi şi profeţi, sînt damnaţi, şi toţi cei care au fost înainte de Cristos... Îl condamnă pe Ioan Botezătorul şi spun că este damnat... Afirmă că legea lui Moise a fost dată de diavol şi că acesta i-a apărut lui Moise în (rugul) arzător... Ei spun că Lucifer s-a dus la cer şi i-a ademenit pe îngerii Domnului, făcîndu-i să coboare pe pămînt şi Lucifer i-a închis în corpuri omeneşti... Că sufletele oamenilor sînt demoni căzuţi din cer şi că se vor întoarce în cer după ce vor fi făcut penitenţă în unul sau mai multe corpuri."

La o privire mai atentă, acest text diferă deja în mai multe puncte de bogomilism. Dacă nu ar fi confirmat de lista lui Ioan de Torquemada, am putea presupune că avem aici de-a face cu erori tipice Inchiziţiei : Satan-Satanael-Sathanas este numit aici Lucifer ; acesta *a urcat* în cer ca să-i seducă pe îngeri, ceea ce ar putea arăta că rezida *deja* în lumea invizibilă pe care a creat-o, în timp ce în *Interrogatio* el nu modelează lumea decît după ce a fost expulzat din cer ; în fine – şi este vorba despre o credinţă atribuită bizantinului Ioan Italos de un singur izvor (Anna Comnena, *Alexiada* ; *cf.* Duvernoy, *Rel.*, p. 345) – ei sînt convinşi că sufletele se purifică pe pămînt într-unul sau mai multe corpuri, *in corporibus uno vel pluribus*, aluzie fie la doctrina origenistă, fie la metensomatoză. Se ştie că Inchiziţia nu face întotdeauna distincţie între cele două (v. *infra*) ; de altfel, nici ereticii, avînd în vedere că formula metensomatozei reprezintă uneori o variantă simplă, convenabilă şi inteligibilă a origenismului. Ne aflăm în faţa unor descendenţi ai bogomililor care, după cum se pare, nu mai optează pentru soluţia traducianistă a raportului numeric între suflete şi corpuri, ci pentru aceea, radical opusă, a metensomatozei.

Respingerea acestei mărturii ar fi atrăgătoare (se pot oricînd invoca inexactitatea Inchiziţiei, interpolările, amalgamul ereziilor etc.), dacă n-ar fi coroborarea ei cu mărturia lui Ioan de Torquemada (1461). Fără nici un motiv, această din urmă atestare e mult mai contestată decît prima (v. un rezumat la Duvernoy, *Rel.*, p. 353, care o consideră autentică) : „Există doi Dumnezei, Supremul Bine şi Supremul Rău. Există două principii, cel al lucrurilor spirituale şi (in)corporale ; cel al lucrurilor coruptibile şi corporale, sau vizibile. Primul este Dumnezeul Luminii, al doilea – Dumnezeul Întunericului. Îngerii erau prin natură răi, şi nu puteau să nu păcătuiască. Lucifer s-a urcat la cer, s-a luptat acolo împotriva lui Dumnezeu, şi pe mulţi îngeri i-a făcut să coboare din cer. Sufletele sînt demoni închişi în corpuri. Îngerii răi, închişi în corpuri, se vor întoarce în cer prin botez, purificare (*purgationem*) şi penitenţă. Dezaprobînd şi condamnînd Vechiul Testament, ei spun că provine de la Prinţul Întunericului" (urmează toate acele informaţii asupra doctrinei şi practicilor care-i apropie de bogomili). Găsim aici, în mod limpede, o formă de origenism destul de stîngaci, combinat cu maniheismul şi

reţinînd cea mai mare parte dintre consecinţele de ordin practic ale unui bogomilism în alte privinţe complet remaniat. Vom reveni asupra chestiunii origenismului. Dar problema autenticităţii informaţiei din aceste documente rămîne extrem de importantă în încercarea de a stabili originea celor *două* religii cathare : una pseudodualistă şi derivînd direct din bogomilism, cealaltă dualistă radicală, inspirîndu-se, după toate probabilităţile, dintr-un origenism tardiv, pe care-l reinterpretează într-un sens puternic maniheist. Evident, inconvenientul este că *izvoarele cathare le precedă pe cele referitoare la patarinii din Bosnia* şi că Inchiziţia putea foarte bine să le atribuie acestora din urmă credinţe scoase din manuale sau provenite, în cazul că erau autentice, din catharismul Italiei nord-orientale, pe nu se ştie prea bine ce căi. Desigur, este mai uşor de presupus că această religie dualistă radicală se trage dintr-un bogomilism transformat deja în Bizanţ, exportat apoi pe Coasta Dalmată, de unde ajunge în estul Italiei. Faptul că este imposibil să stabilim anterioritatea credinţelor bosniace în raport cu cele cathare italiene nu ne permite însă să formulăm nici o ipoteză acceptabilă. În concluzie, pe baza celor două documente studiate şi în ciuda numeroaselor puncte comune cu bogomilismul, vom sublinia că religia „creştinilor" bosniaci este un dualism radical, vehiculînd ideea metensomatozei ; prin urmare, nu trebuie să mai fie considerată ca o formă de bogomilism. Între această religie şi bogomilism este aproape aceeaşi distanţă care separă maniheismul de creştinism.

7. Dualismul bogomil

Problema dualismului bogomil este una dintre cele mai dificile cu care ne-am confruntat pînă aici. Nu este vorba pur şi simplu de a stabili un anumit gen de dualism şi particularităţile lui, ci de a hotărî dacă, la urma urmei, avem într-adevăr de-a face cu un *dualism*. Să ne amintim că dualismul a fost definit ca „*opoziţia* a două *principii*". Dacă opoziţia bogomilă dintre Dumnezeu şi Diavol este un fapt neîndoielnic, este oare posibil să-l definim pe acesta din urmă ca *principiu* a ceva ? La drept vorbind, creaţia lumii îi este atribuită de către ereziologi care nu scriu numaidecît îngrijit şi nu

fac economie de invective ; ei nu au nici timpul şi nici voinţa de a zăbovi asupra detaliilor, amestecînd informaţii directe cu izvoare livreşti. Or, există versiuni ale genezei bogomile care insistă pe faptul că Diavolul – un înger de mare rang, alungat din ceruri pentru a fi vrut să imite puterea Tatălui – nu este *autorul* lumii inferioare ; el nu este, literal, decît *dêmiourgós*, artizanul, cel care meştereşte lumea plecînd de la elementele preexistente. Mai mult încă, în această acţiune intervine Tatăl. În varianta lui Eftimie Zigabenos, universul diabolic este copia împărăţiei divine, dar elementele care-l compun erau deja existente. Adevărat, *Interrogatio* stabileşte o distincţie implicită între o zonă superioară (întinzîndu-se pînă la poarta apelor şi ale cărei etaje îi aparţin toate lui Dumnezeu, de vreme ce fiecare îşi are îngerii săi) şi o zonă inferioară (întinzîndu-se de la poarta apelor pînă la gheena de foc, care nu are îngeri şi în care Sathanas îşi va aşeza împărăţia). Pe de altă parte, înainte de cădere, pe cînd era „economul" lui Dumnezeu, Sathanas putea să coboare de la tronul lui Dumnezeu pînă în gheenă şi să urce pe aceeaşi cale, ceea ce arată că Infernul, la celălalt capăt al verticalei, aparţinea ordinii divine şi slujea probabil planurilor lui Dumnezeu.

Am avea de-a face, la prima vedere, cu un „dualism moderat" ; considerînd însă lucrurile mai îndeaproape, poziţia bogomililor nu este dualistă şi, deosebindu-se în oarecare măsură de cea a Bisericii, poate oricînd să fie rînduită între limitele ortodoxiei. Aceasta, după cum ştim, nu contestă lucrarea Diavolului – îngerul căzut – în lume şi asupra omului ; dar face din ea o putere aservită lui Dumnezeu. Altfel spus, poziţia ortodoxă recunoaşte din plin existenţa şi rolul Adversarului, precizîndu-i funcţiunea în cadrul monarhiei divine. Or, bogomilismul are grijă să insiste asupra atotputerniciei divinităţii bune, care din pură mizericordie îi permite lui Satan să domnească peste lumea pe care şi-a dat atîta osteneală s-o organizeze şi apoi s-o stigmatizeze. De vreme ce Diavolul este arhitect al lumii fără să fie *principiu* a ceva, de vreme ce el este o entitate subordonată lui Dumnezeu şi nu face răul decît pentru că Dumnezeu i-a permis-o (Dumnezeu nu-i *autorul* răului, dar îi tolerează existenţa din milă), doctrina bogomililor *nu este dualistă*. Ar deveni dualistă dacă bogomilii ar crede într-adevăr, cum pare să subînţeleagă Eftimie Zigabenos (*Narr.*, pp. 92, 13-16 = *Pan.*, col. 1296-7), că Diavolul

a creat animalele şi plantele. Din nou însă, textul lor original şi autentic, *Interrogatio,* vine să precizeze că „pămîntul şi marea (şi probabil aerul) sînt cele care produc toate fiinţele vii" (84-5 V = 76-8 D, p. 56) şi, cum am spus deja, glosatorul adaugă că animalele nu posedă suflet omenesc, esenţa lor provenind din elementele apă, aer şi pămînt : acestea, după cum bine o ştim, *n-au fost create de Adversar*. Am putea fără îndoială specula asupra existenţei unor bogomili dualişti şi a unor bogomili non-dualişti (sau pseudo-dualişti). Este însă mai uşor de presupus că ereziologii, în primul rînd Cosma şi Eftimie Zigabenos, n-au prins toate nuanţele doctrinei bogomile, atribuind *creaţia* lumii inferioare unei fiinţe care n-a făcut decît s-o construiască.

În dualismul gnostic moderat, materia din care este constituită lumea apare, în majoritatea cazurilor, ca o consecinţă a greşelii Sophiei sau ca emanaţie a Demiurgului. Cînd pleroma divină trimite la Demiurg visele care vor constitui „proiectul" universului, este foarte rar ca acest proiect să se implanteze într-un material pre-existent Demiurgului sau Sophiei, şi în orice caz materialul nu provine de la Tatăl. Demiurgul creează cosmosul dintr-o substanţă alogenă în raport cu lucrurile divine.

Acelaşi lucru se petrece la Marcion, care insistă asupra totalei alogeneităţi a divinităţii sale bune, Străinul prin excelenţă, în raport cu lumea *creată* de Demiurgul drept, divinitate a VT.

Cît despre maniheism, el este exclus din capul locului de pe lista dualismelor care admit o comparaţie cu bogomilismul, prin faptul că Demiurgul maniheist este bun şi că Tenebrele sau *hyle* n-au fost create de nimeni.

Rămîne, desigur, paulicianismul : cum am văzut însă, acesta urmează marcionismul, admiţînd existenţa a două divinităţi, una „care este tatăl ceresc şi nu are puteri în lumea de acum, ci în lumea viitoare, şi un alt Dumnezeu, creatorul lumii, care are putere asupra lumii prezente" (*Compendiu*, 9, p. 85). Fapt ce implică un dualism în afara oricărei îndoieli şi exclude în acelaşi timp legăturile de rudenie prea strînse între paulicianism şi bogomilism.

Să convenim că doctrina bogomilă, aşa cum se prezintă în *Interrogatio* şi în *miturile* transmise de ereziologi (nu însă şi în consideraţiile ereziologilor înşişi) se apleacă într-un mod periculos

asupra abisului dualist, fără a părăsi totuşi tărîmul ortodoxiei – şi aceasta în ciuda opoziţiei bine marcate la dogmele şi practicile ortodoxe. Dar, de vreme ce ecuaţia Arhonte = Dumnezeu al VT este activată şi ea declanşează o exegeză inversă a Bibliei deosebit de bine reprezentată în sistemele dualiste pe care le-am trecut în revistă, apare potrivit să-i recunoaştem bogomilismului caracterului său *pseudodualist*. Nu este de altfel exclus să fi existat şi bogomili dualişti ; ne lipseşte însă certitudinea, şi nu trebuie să ne grăbim a accepta literal afirmaţiile ereziologilor. În ciuda aparenţelor sale uneori naive şi „populare", mitul bogomil pare să desfăşoare o remarcabilă subtilitate pentru a afirma şi a nega în acelaşi timp că Satan ar fi creator al vreunui lucru. Nu există nici un motiv sigur să credem că alţi bogomili, mai vechi şi mai puţin prudenţi, ar fi susţinut vreodată altceva decît ce ne arată *Interrogatio* şi miturile celor doi Eftimie.

Distincţia dintre „creator" şi „modelator", *poietes* şi *dêmiourgós* (la cathari, *creator* şi *factor* ; v. *infra*) – foarte importantă la catharii numiţi „moderaţi", dar de care poate bogomilii înşişi nu-şi dădeau seama –, se aplică oare şi la corpul omenesc ? În mod logic, nămolul din care Satan îl plămădeşte *nu este o substanţă diabolică în ea însăşi*, dar bogomilismul subliniază în mai multe rînduri inferioritatea elementului *apă* şi a ceea ce provine din el, stabilind astfel un raport între umiditatea corpului arhontic şi forma fluidă a Şarpelui. La rigoare, asta ne poate duce cu gîndul la materia apoasă despre care vorbesc numeroase texte gnostice, echivalentă acelui principiu al Genezei, *apa* deasupra căreia planează Spiritul lui Dumnezeu (*Gen.*, 1, 2). Totuşi, nici *Interrogatio*, nici ereziologii, chiar aşa grăbiţi cum sînt să regăsească în bogomilism toate vechile erezii, nu spun vreun cuvînt despre originea materiei sau despre caracterul ei negativ. Să subliniem că, dacă apele inferioare n-ar aparţine ordinii divine (ceea ce, de altfel, nici un text nu afirmă), am avea de-a face cu un dualism radical ; şi că majoritatea gnosticilor (cu excepţia ofiţilor lui Irineu) au reacţionat la ceea ce le părea cu siguranţă ca *dualismul radical al Genezei biblice*, insistînd asupra faptului că materia este generată de păcatul Sophiei sau de către Demiurg. Pornind de la mărturiile prezente, este imposibil să le atribuim şi bogomililor, în ciuda puternicei lor aversiuni pentru corp, oroarea gnosticilor, neoplatonicienilor sau maniheenilor faţă de primordiala *hyle*.

Ca şi dualismul lor şi din aceleaşi raţiuni, anticosmismul bogomililor este cu totul relativ : în primul rînd, de vreme ce Dumnezeu s-a amestecat în facerea lumii (plecînd de la o materie care a aparţinut întotdeauna ordinii divine, chiar dacă nu-i de primă calitate), înseamnă că ea nu este în întregime opera Satanei. Pe lîngă asta, fiinţele animate sînt produse, la ordinul Satanei, de elementele însele : animalele sînt demne de dispreţ pentru că se înmulţesc după legea arhontică a procreaţiei, în timp ce plantele, care scapă acestei reguli infame, n-ar trebui să formeze obiectul vreunui oprobriu special. Nici chiar viţa-de-vie nu constituie o excepţie. După glosa manuscrisului din Viena, ea face parte dintre cele douăzeci de specii vegetale plantate de Diavol în Paradis. Dar, în timp ce Paradisul însuşi este rău, plantele nu sînt intrinsec rele : viţa-de-vie nu este rea, de exemplu, decît pentru că „Diavolul şi-a introdus [în ea], în secret (*latenter*), savoarea" (pp. 90-1 Bozóki).

Singurul lucru care poate fi cu uşurinţă definit ca rău în întregime în concepţia bogomilă, ca provenind direct de la Diavol, este *concupiscenţa*. De aceea sînt bogomilii encratiţi şi vegetarieni, ca să se abţină de la ea. Maria şi Isus nu sînt feriţi de ea decît pentru că nu au corp fizic, căci acesta este fatalmente conceput în misterul arhontic al pîntecelui feminin. În timp ce fantaziasmul nu lasă nici o îndoială în ce-l priveşte pe Isus, el nu mai este atît de sigur în cazul Fecioarei. Probabil însă că nu s-ar fi precizat că Maria este un înger dacă ea ar fi fost un *înger încarnat*, pentru că, în perspectiva bogomilă, sîntem cu toţii îngeri încarnaţi. În ceea ce priveşte concepţiunea şi naşterea auriculare, bogomilismul n-a inventat această soluţie perfect raţională a problemei, ci a împrumutat-o de la speculaţiile intelectuale ale unor autori vechi creştini.

Identificarea Diavolului cu divinitatea din VT, regăsită uneori în gnosticismul „acut" (în vreme ce, pentru Marcion, Diavolul era Adversarul Demiurgului veterotestamentar), revine şi în maniheism. Apropierea făcută de ereziologi între bogomilism şi maniheism nu e aşadar în unele privinţe lipsită de temei, în ciuda distanţei care le separă. Nu este însă deloc necesar să postulăm existenţa unei filiaţii istorice oarecare între maniheism şi bogomilism. Ecuaţia Satan = Iehova este o opţiune logică posibilă, reactivată de bogomili şi pusă în slujba unei exegeze inverse a VT care seamănă, evident, cu

exegeza gnostică, maniheistă şi chiar marcionită, propunînd în acelaşi timp soluţii originale pentru fiecare secvenţă a mitului biblic al genezei în particular. Vedem astfel cum Satan devine totodată Arborele Cunoaşterii (asta se întîmplă de prea puţine ori la gnostici) şi Şarpele ; el o seduce pe Eva şi, fecundînd-o cu coada, dă naştere rasei arhontice a lui Cain, singura care subzistă de altfel, căci Cain îl ucide imediat pe Abel, ceea ce probabil vrea să spună că bogomilii nu recunosc existenţa nici unei „rase de neclintit" şi nu fac nici o aluzie la Seth. O rasă mai bună există totuşi, provenind din împreunarea îngerilor cu fiicele oamenilor : se compune din *nephilim*, Uriaşii, duşmanii Arhontelui, distruşi de el prin potop. Trebuie să presupunem că susţinătorii Diavolului nu-l mulţumeau, de vreme ce printre ei nu află decît pe unul demn de a fi salvat : Noe. Enoh, Ilie şi Moise sînt şi ei oamenii Arhontelui ca şi Ioan Botezătorul, reîncarnare a lui Ilie. Isus, Fiul Tatăl Bun, este trimis în lume ca să dezvăluie adevărul. Arhontele face să fie crucificat, dar patimile şi moartea lui Cristos nu sînt reale. În fine, atunci cînd Drepţii vor fi ocupat toate tronurile cereşti lăsate libere de îngerii căzuţi, lumea va pieri prin foc şi Diavolul va fi înlănţuit în adîncurile cele mai de jos ale gheenei (doctrină augustiniană pe care-o vom mai regăsi şi la Luther).

Atitudinea bogomilă în faţa inteligenţei ecosistemice este, aşa cum am văzut, ambiguă : Satan răspunde de organizarea lumii, fără ca Tatăl să fie străin de ea. Arhitectul ecosistemului, cel care-i conferă inteligenţa, rămîne totuşi în primul rînd Diavolul. Nu există nici un dubiu asupra acestui punct şi bogomilismul se rînduieşte, alături de sistemele gnostice, printre acele curente de contracultură care insistă asupra răutăţii Demiurgului lumii.

Dat fiind că pentru ei esenţa omului, sufletul, este un înger căzut, bogomilii neagă de asemenea principiul antropic susţinut de tradiţia platoniciano-creştină. Negaţie care însă nu-i identică cu aceea a gnosticismului şi a maniheismului : omul este egal sau uşor inferior făcătorului său, el însuşi tot un înger căzut, dar unul de rang atît de important încît se putea ridica pînă la tronul lui Dumnezeu. Spre deosebire de gnosticism şi de maniheism şi în alt mod decît marcionismul, bogomilismul este pesimist : îngerul inocent a fost înşelat de îngerul viclean şi el nu va putea depăşi condiţia blestemată a rasei

sale decît renunţînd la concupiscenţă şi la lucrările Arhontelui, reprezentate în primul rînd de credinţele şi practicile creştinilor răi – Romanii.

Referinţe bibliografice

Izvoare

Cea mai bună ediţie din *Interrogatio*, cu traducere franceză (de corectat în cîteva locuri) şi comentariu, este aceea îngrijită de Edina Bozóky, *Le Livre secret des Cathares. Interrogatio Johannis. Apocryphe d'origine bogomile*. Préface d'Émile Turdeanu, Beauchesne, Paris, 1980, 245 pp.

Traducerea franceză a textului lui Cosma Preotul, urmată de studiul de-acum clasic al lui Henri-Charles Puech, îi aparţine lui André Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre.* Traduction et étude par H.-Ch. Puech – André Vaillant (Travaux publiés par l'Institut d'Études slaves, 21), Imprimerie Nationale-Droz, Paris, 1945, 348 pp.

Epistula invectiva a lui Eftimie de la mînăstirea Maica Domnului, urmată de *Narratio* a lui Eftimie Zigabenos (aceasta reprezentînd o variantă manuscrisă a capitolului 27 dintr-a sa *Panoplia dogmatica*, PG 130, col. 1289-1322a), de o epistolă contra bogomililor de Germanos, patriarhul Constantinopolului, şi de un lung comentariu al editorului, a fost publicată de Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1908, 282 pp.

Un alt izvor important privindu-i pe bogomili este *Synodikonul ortodoxiei*, un ritual special pentru prima duminică din postul Paştelui, sărbătoare a ortodoxiei reinstaurată de Conciliul de la Constantinopole în 843, dată care marchează sfîrşitul controversei iconoclaste. Ritualul comemorează sfîrşitul persecuţiilor împotriva imaginilor şi a adepţilor lor. El conţine de asemenea anateme împotriva tuturor ereticilor şi ereziilor. Textul din 843 a fost remaniat succesiv sub Alexios I Comnenul (1081-1118), Manuel I Comnenul (1143-1180) şi în secolul al XIV-lea. Textul *Synodikonului* a fost publicat şi tradus de Jean Gouillard, „Le Synodikon de l'ortodoxie. Édition et commentaire", în: *Travaux et Mémoires*, 2 (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines), Boccard, Paris, 1967, 316 pp. Comentariul anatemelor care-i vizează pe bogomili este la pp. 228-37.

Literatură secundară

În pofida unor judecăţi grăbite cu privire la originea doctrinei lor, studiul cel mai documentat despre bogomili rămîne acela al lui Dmitri

Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Anthony C. Hall, Twickenham (Middlesex), 1972 (1948), 317 pp.

Răspîndirea legendelor populare apropiate de miturile bogomile a fost examinată în cartea acum foarte îmbătrînită a lui Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles* (Aux sources du catharisme). Traduit du bulgare par Monette Ribeyrol. Préface de René Nelli (Les Littératures Populaires de toutes les Nations, N.S., T. 22), Maisonneuve-Larose, Paris, 1976, 391 pp.

Teza savanţilor bulgari după care bogomilii ar fi reprezentat o mişcare de revoltă socială este ilustrată de lucrarea lui Borislav Primov, *Les Bougres. Histoire du pope Bogomil et de ses adeptes*. Traduit du bulgare par Monette Ribeyrol, Payot, Paris, 1975, 325 pp.

Mitul celor doi fii ai lui Dumnezeu în bogomilism a fost analizat de Giulia Sfameni Gasparro, „Il mito bogomilo dei due figli di Dio : Osservazioni storico-religiose”, în *Umanità e Storia. Scritti in onore di Adelchi Attisani*, Francesco Giannini & Figli, Napoli, 1971, pp. 643-67.

Cu privire la patarinii din Bosnia există o expunere foarte documentată, care rezumă, comentează şi depăşeşte interminabilele controverse în jurul relaţiilor dintre „creştinii” din Bosnia, bogomili şi cathari : Franjo Sanjek, *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare, XIIe-XVe siècles* (Publications de la Sorbonne, N.S. Recherches, 20), Nauwelaerts-Vander-Oyez, Bruxelles-Paris-Louvain, 1976, 260 pp.

Un bun rezumat al doctrinelor bogomililor şi patarinilor bosniaci, împreună cu traducerea celor mai importante texte, au fost date de Jean Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion des cathares*, Privat, Toulouse, 1976, pp. 309-58. Vom vedea în capitolul următor că Duvernoy se alătură ipotezei formulate de Marcel Dando (*Les Origines du catharisme*, Paris, 1968), care subliniază importanţa origenismului în formarea catharismului numit de obicei „radical”. După Duvernoy, diferenţa nu este între „radicali” şi „moderaţi”, ci între „origenişti” şi „traducianişti”. Cu toate acestea, cum vom vedea mai departe, trăsături origeniste există şi în *Interrogatio Johannis*, text de origine bogomilă fundamental la catharii „moderaţi” : calificativul de „dualişti” nu li se potriveşte, deşi de alte erezii se fac cît se poate de vinovaţi.

Există capitole despre bogomilism în toate cărţile şi articolele consacrate dualismelor medievale, de la Döllinger la Runciman şi la Loos. Cei mai mulţi savanţi cred că există o continuitate între paulicianism şi bogomilism, între maniheism şi bogomilism şi chiar între mesalianism şi bogomilism. La nivelul analizei mitului, putem constata că bogomilismul foloseşte materiale dualiste, dar că le dă o întorsătură „pseudodualistă” care-i face doctrina mai apropiată de ortodoxie decît se credea. În exegeza inversă a VT, bogomilismul produce soluţii noi pornind de la un principiu simplu, care este

ecuaţia Diavol = Dumnezeul din VT. Regăsim această identificare în cîteva rare mărturii gnostice şi, sub forma Marele Arhonte = Dumnezeul din VT, în maniheism. Semnificaţia miturilor bogomile este totuşi independentă şi nu ţine nici de paulicianismul bizantin, nici de maniheism, nici de marcionism, nici de sistemele gnostice, nici de acel origenism oriental tîrziu a cărui descriere o vom ataca în capitolul următor.

Să subliniem că, după definiţiile lui Ugo Bianchi, bogomilismul intră în categoria dualismului, din moment ce Diavolul *organizează* lumea.

Capitolul X

Cele două religii ale catharilor

1. Două forme de catharism

Aşa cum deja am putut constata (*cf. supra*, cap. II), expansiunea occidentală a bogomilismului n-a fost încă elucidată. Dacă documentele referitoare la patarinii bosniaci din secolele al XIV-lea şi al XV-lea se referă de asemenea la o situaţie anterioară, atunci bogomilismul introdus în Bosnia ar fi suferit deja o reformă radicală din partea unor intelectuali origenişti care, şi ei, se complac în a nega monarhia divină şi a transforma Răul într-un principiu autonom. Dimpotrivă însă, nimic nu dovedeşte că mărturiile privitoare la patarini n-ar fi fost influenţate de informaţiile supraabundente despre catharii „radicali". Pe lîngă asta, dacă „Sclavonia" este identificată cu Bosnia, atunci numele moderatului Caloianus din Mantova se leagă de această regiune, după *De haeresi catharorum in Lombardia* (Wakefield-Evans, p. 165) ; „radicalii" din Desenzano, din contra, au drept Biserică-mamă „Drugunthia", această misterioasă Dragoviţa imposibil de situat precis pe harta geografică a Balcanilor (*ib.*, p. 164).

Pe la 1190, Nazarie, episcop de Concorezzo în Lombardia, primise din Bulgaria textul *Interrogatio Johannis*, căruia avea să-i rămînă fidel toată viaţa. În 1250, înlocuit la conducerea grupului de al său *filius major* Didier, care dădea acum tonul, bătrînul profesa mereu fantaziasmul doctrinei bogomile „ortodoxe" (Sacconi ; Moore, pp. 143 sq.). Reformată într-un sens care-o apropie şi mai mult de catolicism şi care, în marea polemică purtată cu şcoala radicală a „albanezilor" din Desenzano, îşi va preciza mai mult caracterul non-dualist, doctrina din Concorezzo nu se detaşează în vreun fel spectaculos de trunchiul bogomil de unde provine.

Distincţia între „moderaţi" şi „radicali" este deja prezentă în gîndirea lui Bonacursus, autorul celei mai vechi scrieri anticathare, *Manifestatio haeresis catharorum* (1176-1190) (Wakefield-Evans, pp. 170 sq.) : „Sînt unii care spun că Dumnezeu a creat toate elementele, alţii spun că Diavolul a creat elementele ; dar părerea lor comună este că Diavolul a învrăjbit elementele" (PG 104, col. 775). Bonacursus se limitează însă la descrierea catharilor bogomili, ignorîndu-i cu desăvîrşire pe ceilalţi.

Informaţii mai numeroase conţine *De haeresi catharorum in Lombardia*, redactată pe la 1190-1200, căci îl citează pe Nazarie ca pe *filius major* al episcopului Garattus din Concorezzo, iar Nazarie, în viaţă încă la 1250, se născuse cel mai devreme pe la 1165-70.

Lucrarea *De haeresi* vorbeşte despre trei biserici cathare italiene : cea din Desenzano, pe lacul Garda (aproape de Verona), profesînd un dualism radical, provenită din biserica Dragoviţa ; cea a episcopului Caloianus din Mantova, care s-ar trage din Sclavonia (Dalmaţia) ; şi cea a episcopului Garattus din Concorezzo, provenită din Bulgaria. În timpul succesorului lui Garattus, Nazarie, această din urmă biserică profesa pseudodualismul bogomil, servindu-se de *Interrogatio*.

Salvo Burci din Piacenza, al cărui tratat *Supra stella* a fost început pe 6 mai 1235 (Döllinger II, p. 52), distinge între *Albanenses* (radicali), *Concorricii* (moderaţi) şi un al treilea ordin, „qui Calojani et etiam Francigenae nuncupantur" şi care „ex toto non sunt ex fide Albanensium, nec ex fide Concorricium" (*ib.*, p. 53). Mai tîrziu (spre 1250-60), o *Brevis summula contra herrores notatos hereticorum* furnizează o listă comparativă detaliată a dogmelor profesate de cele trei grupuri cathare, menţionate ca A („albanezi"), B (bagnolezi, din Bagnolo) şi C (concorezzieni) (Wakefield-Evans, pp. 358-61). Lista, care contrazice în numeroase puncte izvoarele anterioare, trebuie consultată cu multă circumspecţie.

Expunerea prea puţin sistematică a lui Iacob de Capellis (cca 1240, după Wakefield-Evans, p. 301 ; Döllinger II, pp. 273-9) nu adaugă nimic acestor date.

Moneta da Cremona, dominicanul care a compus o voluminoasă *Summa adversus Catharos et Valdenses*, între 1241-1244, prezintă separat doctrinele „radicalilor" şi ale „moderaţilor".

Informaţii de primă mînă oferă însă Ranieri Sacconi din Piacenza în *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* (1250). Cathar de oarecare importanţă, el se converteşte în 1245, devine dominican, colaborează la acţiunile inchizitoriale ale lui Petru din Verona, scăpînd din atentatul în care acesta şi-a pierdut viaţa (6 aprilie 1252), pentru a ajunge, între 1254 şi 1259, inchizitorul-şef al Lombardiei (Moore, *Birth.*, p. 132). Sacconi face şi el diferenţa între albanezii radicali din Desenzano şi moderaţii din Concorezzo şi Bagnolo. Biserica din Concorezzo era de departe cea mai puternică numeric : avea o mie cinci sute – sau chiar mai mulţi – perfecţi, pentru un total care, în întreaga Europă meridională şi orientală, nu trebuie să fi depăşit patru mii (după Sacconi, Sudul nu avea la vremea aceea mai mult de două sute). Albanezii din Verona numără cinci sute ; bagnolezii, concentraţi în zonele Mantova, Brescia şi Bergamo, ajung la două sute. Pe lîngă aceştia, mai există o biserică de francezi în Verona şi în Lombardia, cu aproximativ o sută cincizeci de perfecţi, şi nişte comunităţi în Toscana (Florenţa, Spoleto), cu o sută de perfecţi (*ib.*, p. 138).

Albanenses, numiţi obişnuit *Albigenses*, albingezi, se împart în două facţiuni : a lui Balasinanza, episcop de Verona, şi a lui Ioan de Lugio, din Bergamo, *filius major* şi „uns episcop" (Sacconi, p. 139 ; Borst, pp. 223-4 n. 5, îi contestă ungerea).

Potrivit lui Sacconi, bagnolezii se acordă în general cu concorezzienii, cu deosebirea că sînt fantaziaşti, ca Nazarie, şi cred în preexistenţa sufletelor ; concorezzienii rămăseseră traducianişti, ca bogomilii.

În fine, Sacconi oferă o informaţie foarte preţioasă despre bisericile din Toulouse, Albi şi Carcassone, care ar fi radicale ca *Albanenses* (*cf.* Borst, pp. 198-9), în vreme ce francezii îşi trag credinţa de la bagnolezi, mai curînd înclinînd către cei din urmă.

Tractatus de hereticis (1266-67) al inchizitorului lombard Anselm din Alexandria (în Piemont), care a lucrat sub ordinele lui Sacconi, confirmă tripartiţia catharilor italieni în *Garattenses* (de la Garattus, episcop pe la 1190) la Concorezzo, *Albanenses* la Verona şi *Bagnolenses* la Bagnolo, în Lombardia. Concorezzienii se împărţiseră în două grupuri, unul al fostului episcop Nazarie, fidel textului *Interrogatio* primit pe la 1190 de la un episcop bulgar (Sacconi,

p. 144), şi altul condus de Didier (Desiderius), *filius major* al lui Nazarie, care renunţase la doctrina fantaziastă. Anselm distingea cel puţin trei şcoli de bagnolezi, dar nu produce informaţii decît asupra uneia dintre ele.

În concluzie, catharii înşişi erau perfect conştienţi de diversitatea credinţelor lor. Datorită ereziologilor ne sînt suficient de bine cunoscute doctrinele celor trei biserici din nordul Italiei. Două dintre ele profesează un pseudodualism derivat direct din bogomilism, iar a treia, care se retaşează la o misterioasă Biserică-mamă din Dragoviţa, profesează un dualism radical de origine cu siguranţă intelectuală, suprapus peste o formă de origenism a cărei provenienţă o vom examina în cele ce urmează.

2. *Catharii pseudodualişti*

Doctrina rezumată de Bonacursus în *Manifestatio* este cea a catharilor monarhieni, care cred că Diavolul a făcut trupul omului, închizînd în el, prin forţă, un înger de lumină. Apoi a făcut-o pe Eva, a sedus-o şi ea l-a zămislit pe Cain. Abel a apărut din acuplarea lui Adam şi a Evei. Cain l-a omorît, iar din sîngele lui Abel s-au născut cîinii : de aceea ei sînt credincioşi omului (legendă etiologică populară). Toate cîte se află pe lume, animate şi inanimate, au fost create de Diavol (Bonacursus nu ţine nicidecum seama de distincţia între *creator* şi *factor*, creator şi artizan). Fiicele Evei zămislesc de la demoni rasa Uriaşilor, care află secretul că lumea a fost creată de un principiu rău. Mînios, Diavolul îi distruge prin potop. Enoh este omul Diavolului, la fel şi Patriarhii. Moise face voia Diavolului şi primeşte Legea de la acesta. David era doar un asasin, iar Ilie a fost răpit la cer de însuşi Diavolul. Sfîntul Duh s-a exprimat uneori prin glasul Profeţilor, însă Ioan Botezătorul este tot omul Diavolului. Concepţiunea Mariei a fost imaculată, fără intervenţia vreunui bărbat, iar Isus n-a avut trup material. El nu este egalul lui Dumnezeu (doctrină subordinaţionistă). Crucea este semnul Fiarei din Apocalipsă.

Pe lîngă acestea, catharii monarhieni sînt vegetarieni, resping sacramentele, nu-i recunosc pe Părinţii bisericii şi nu prestează

jurămînt. Cu excepţia acelei istorisiri populare citate care explică naşterea cîinelui, singura informaţie dată de Bonacursus fără a fi fost preluată din *Interrogatio* se referă la împerecherea aştrilor : „Ei cred că Diavolul este Soarele, că Eva este Luna şi că ei făptuiesc adulterul în fiecare lună, ca un bărbat cu o prostituată. Şi toate stelele sînt demoni" (*Diabolum esse Solem, Lunam esse Evam, et per singulos menses dicunt eos fornicari* : PL 204 col. 777 ; *cf.* studiul nostru *The Sun and the Moon*, p. 90).

Tratatul *De haeresi catharorum* nu se grăbeşte să le atribuie moderaţilor o doctrină dualistă. Într-adevăr, discipolii lui Caloianus şi ai lui Garattus cred într-un singur Dumnezeu, atotputernic, creatorul îngerilor *şi al celor patru elemente*. Mai mult încă, elementele n-ar fi fost separate de către Diavol, ci de un înger bun al Domnului. Lucifer a păcătuit pe cînd era în ceruri – dar alţi cathari vorbesc despre un Spirit al răului cu patru feţe (om, pasăre, peşte şi fiară), sălăşluind în străfundurile universului. Lucifer a coborît la el, a fost sedus de el şi, la rîndul lui, i-a sedus pe îngerii cerului. Recunoaştem în acest Spirit cu patru feţe, adăpostit în haos, pe Regele manihean al Întunericului (acesta avea, ce-i drept, cinci forme), dibuit fără doar şi poate în cine ştie ce descriere ereziologică de aceiaşi intelectuali origenişti care au combinat, în catharismul radical, concepţii origeniste şi maniheiste.

Lucifer este Dumnezeul din VT ; ca şi el, a plămădit trupurile de lut ale lui Adam şi Evei, introducînd în ele „cu forţa" cîte un înger. Eva este instrumentul păcatului, iar fructul oprit al Arborelui Cunoaşterii este luxura. *De haeresi* distinge două feluri de animologie la monarhieni : unii monarhieni sînt traducianişti, împotriva bogomililor, iar alţii cred, precum origeniştii, în preexistenţa sufletelor. Dumnezeu ar fi creat cîteva suflete noi pentru a compensa pierderea celor care nu vor dobîndi salvarea veşnică.

Tot după *De haeresi*, sclavonii şi bulgarii au în comun un anumit număr de credinţe : Diavolul este răspunzător de potop, tot el l-a cruţat pe Noe, i-a vorbit lui Abraham, a distrus Sodoma şi Gomora ; el i-a scos pe evrei din Egipt, le-a dat Legea şi i-a trimis la ei pe Profeţi. Sfîntul Duh s-a folosit uneori de Profeţi pentru a anunţa venirea lui Cristos. În sfîrşit, Diavolul este instrumentul lui Dumnezeu şi acţionează cu voia acestuia.

Sclavonii mai cred că Isus, Ioan Botezătorul şi Maria ar fi trei îngeri ai Domnului ; Iacob de Capellis (Döllinger II, p. 277), transmiţînd această teză, afirmă însă că Dumnezeu „*tres angelos misit in mundum, unus ex eis formam mulieris accepit, et hic fuit b. Virgo Maria. Alii duo angeli viriles formas sumpserunt. Unus fuit Christum, alius Johannes* Evangelista…”, ceea ce pare a avea mai mult sens. După acelaşi tratat, sclavonii sînt fantaziaşti.

Dimpotrivă, unii dintre bulgarii din Concorezzo cred că Maria a fost cu adevărat femeie şi Isus bărbat, că Isus a murit *în realitate*, dar că şi-a abandonat corpul în momentul Înălţării. Ioan Botezătorul ar fi fost trimisul Diavolului. Recunoaştem aici doctrina reformată a lui Didier, care învinsese docetismul fantaziast al lui Nazarie.

În rezumatul făcut de Salvo Burci la credinţele „concorricienilor” (Döllinger II, pp. 60-1), nu se află nimic nou. Şi el povesteşte istoria Spiritului cu patru chipuri, adăugînd că Lucifer, Spiritul şi un al treilea companion (formînd o Trinitate malignă) au împărţit elementele. După cum se prezintă, inovaţia ar putea să însemne o încercare de explicare a plurarului din *Geneză*, 1, 26 („*Faciamus* hominem etc.”) : „Lucifer fuit locutus in persona sociorum.” Episodul trebuie să constituie o simplă variantă locală, pentru că nu este menţionat de alte izvoare. Pentru tot restul, concorezzienii sînt riguros bogomili, fideli doctrinei din *Interrogatio*.

Moneta precizează în mai multe rînduri că, la catharii monarhieni, creatorul materiei primordiale este Dumnezeu, în timp ce Diavolul n-a făcut decît s-o organizeze, este doar artizanul (*factor*) al lumii vizibile : „El este desemnat exclusiv ca făcător (*factor*) al lucrurilor văzute, căci a lucrat pe un material preexistent ; de aceea, spun ei, Crist l-a numit prinţ al acestei lumi. Şi nu-l recunosc drept creator al lumii, întrucît afirmă că a crea înseamnă a face ceva plecînd de la nimic” (Wakefield-Evans, pp. 317-18). Distincţia *creator-factor* a jucat un rol foarte important în polemica dintre *Albanenses* şi *Garattenses*, radicalii şi pseudodualiştii, după cum dovedeşte *Liber de duobus principiis* al şcolii lui Ioan de Lugio (*cf. infra*). Iacob de Capellis o formulează în termeni asemănători celor ai lui Moneta (Döllinger II, p. 274) : „Diabolum vero non creatorem, sed factorem dicunt, *quia ex praejacente materia quatuor elementorum operatus est, sicut figulus ex luto vas operatur*”, precum olarul care modelează un vas din argilă.

Lucifer nu este un principiu fără înrădăcinare în altceva ; a fost creat de Dumnezeu şi a păcătuit prin liber arbitru, fiind invidios pe creaţia divină. Întors la cer, a sedus îngerii-stele ; Soarele, Luna şi stelele sînt demoni, astrele majore comit adulter în fiecare lună şi produsul însoţirii lor este roua („*Dicunt enim quod Sol et Luna et aliae Stellae Daemones sunt, adiicentes quod Sol et Luna semel in mense adulterium committunt, quod in Astronomia legitur de coitu Solis et Lunae. Dicunt enim quod ros ex illo coitu spargitur super aërem et super terram, quod istam claritatem amittent et habebunt eam salvandi qui ex semine angelico, scilicet qui ex Adam generati fuerunt*" : *cf. The Sun and the Moon*, pp. 90-1). Pe lîngă acest mit pe care l-am întîlnit deja la Bonacursus, catharii monarhieni ai lui Moneta, traducianişti, adversari ai sacramentelor şi alegorizanţi, subordinaţionişti fără a nega natura divină a Fiului şi a Sfîntului Duh, urmează cu rigoare învăţătura din *Interrogatio*. Cristologia lor nu este raportată în detaliu : aflăm că unii dintre ei cred în trecerea lui Isus prin trupul Mariei *sicut per fistulam*, alţii afirmînd că el a primit totuşi ceva de la Maria.

Ranieri Sacconi repetă aceleaşi lucruri despre monarhienii din Concorezzo : ei recunosc un singur principiu, pe Dumnezeul creator al îngerilor şi al celor patru elemente *ex nihilo*. Diavolul modelează lumea vizibilă *cu îngăduinţa lui Dumnezeu*, face corpul omului şi introduce în el un înger căzut. Concorezzienii sînt traducianişti, resping VT, dar au unele îndoieli în ce-i priveşte pe Patriarhi „şi mai ales pe Profeţi" ; mai demult îl socoteau rău pe Ioan Botezătorul, în vremea lui Sacconi însă, la 1250, îşi schimbaseră opinia. Cristologia realistă a lui Didier prevalase asupra fantaziasmului bogomil al lui Nazarie, fără ca doctrina cathară să fi întîlnit în acest punct catolicismul, deoarece ei susţineau că Isus, în timpul Înălţării, şi-a depus trupul într-un loc din cer unde se află Fecioara şi Apostolii şi că îl va folosi pentru ultima dată la Judecata de Apoi.

Cît despre monarhienii bagnolezi, ei sînt fantaziaşti ca Nazarie, numai că au înlocuit traducianismul bogomil prin doctrina origenistă a preexistenţei sufletelor.

Anselm din Alexandria precizează că Nazarie împărtăşea vechea teorie a concepţiei şi naşterii auriculare a lui Isus Cristos şi că era subordinaţionist în asemenea măsură încît nu accepta divinitatea lui

Cristos. Dimpotrivă, cristologia succesorului său Didier este realistă : trupul Fecioarei şi al lui Cristos sînt de carne, patimile şi moartea acestuia sînt reale. Fecioara şi Ioan Botezătorul stau în Paradis aşteptînd Judecata de Apoi. La Înălţare, Isus şi-a lăsat corpul terestru în Paradis şi-l va îmbrăca o ultimă oară cînd va coborî să judece viii şi morţii. Profeţii nu sînt răi, deşi uneori prin gura lor a vorbit Diavolul, şi sînt deja mîntuiţi, pentru că au înviat la moartea lui Cristos.

Bătrînul Nazarie ar fi propovăduit şi el mitul împerecherii astrelor majore, care ar fi produs astfel roua şi mierea. Din această pricină, nazarienii se abţineau să mănînce miere.

Anselm menţionează trei şcoli de bagnolezi, dar nu se opreşte decît asupra unei singure doctrine, în întregime provenită dintr-o speculaţie bine închegată asupra textului din *Interrogatio*. Am văzut într-adevăr că acesta părea să stabilească o distincţie între îngerii seduşi de Sathanas şi cei scoşi pur şi simplu din ceruri prin mişcarea Diavolului. Inocenţa îngerilor implantaţi în trupuri omeneşti de lut pleda pentru apartenenţa lor la a doua categorie. Prin urmare, şi bagnolezii fac distincţie între îngerii care l-au urmat în mod voluntar pe Sathanas şi cei care, involuntar, au fost antrenaţi în căderea lui, considerînd că sufletele umane sînt fiinţe angelice dintr-a doua categorie. În rest, spune Anselm, bagnolezii sînt traducianişti şi subordinaţionişti, crezînd de asemenea, după *Interrogatio*, că Diavolul este autorul fenomenelor atmosferice supărătoare.

În concluzie, catharii monarhieni din Lombardia apar ca pseudodualişti cu o etică bogomilă : doctrina lor derivă direct din cea exprimată în *Interrogatio*. Ereziologii notează anumite inovaţii în raport cu *Interrogatio* :

- mitul Spiritului Răului ascuns în străfundurile universului, care împinge pseudodualismul monarhienilor spre un dualism radical ;
- mitul luxurii astrelor majore, lipsit de consecinţe doctrinale ;
- realismul cristologic al lui Didier, însoţit de doctrina unui Paradis intermediar, care înlocuieşte fantaziasmul „ortodox” în raport cu bogomilii al bătrînului Nazarie ;
- doctrina origenistă a preexistenţei sufletelor, care face concurenţă traducianismului bogomil.

În ciuda tuturor acestor transformări, care nu afectează decît sectoare ale comunităţilor monarhiene şi nu au avut, în ansamblu, o pondere doctrinală decisivă, catharismul „moderat” nu este decît un pur bogomilism, antrenat într-un proces de amestec cu doctrina „radicalilor”, a cărei provenienţă este complet diferită.

3. Catharii radicali

Tratatul *De haeresi catharorum* le atribuie catharilor din Desenzano un dualism radical : ei cred în doi Dumnezei, unul totalmente bun, celălalt totalmente rău, fiecare creator de îngeri. Lucifer este Fiul Domnului Întunericului. El se transfigurează într-un înger de Lumină şi urcă în cerul Dumnezeului bun, unde îngerii intervin în favoarea lui, aşa încît Dumnezeu îl acceptă pe străin şi-l face intendentul împărăţiei sale, „iconom” care se va dovedi necinstit ; va avea a se căi pentru asta, căci Lucifer îi seduce pe îngeri şi provoacă în ceruri un adevărat război civil. Dumnezeu trebuie atunci să-l alunge, împreună cu cei împinşi la răzvrătire, care formează o treime din îngerii celeşti. Aceştia sînt alcătuiţi din corp, suflet şi spirit : corpurile şi spiritele lor vor rămîne în ceruri, numai sufletele cad şi sînt întemniţate de Lucifer în trupuri omeneşti. Ca urmare, omul va fi în posesia unui suflet angelic, dar spiritul l-a primit de la Diavol. Cristos, se spune, a coborît pentru a salva sufletele îngereşti. Veşmintele, coroanele şi tronurile îi aşteaptă pe vechii lor posesori în ceruri. Căci la capătul a numeroase transmigraţii, un suflet pocăit poate să-şi recîştige spiritul şi învelişul celest.

Salvo Burci (Döllinger II, p. 58), mult mai precis, transmite un mit uşor diferit : cei doi creatori coeterni au fiecare o trinitate şi o lume proprie (*habent ambo trinitatem et unusquisque habet suam creationem*). Fiul Dumnezeului Întunericului s-a ridicat pînă la cer cu îngerii lui şi a pornit un război neînduplecat împotriva îngerilor bunului Dumnezeu. I-a sedus pe îngerii Domnului şi le-a luat pe urmă sufletele în lumea lui, unde „ele se încarnează din corp în corp, pînă ce ajung să cunoască adevărul” (*vadunt incorporando se de corpore in corpore, dum veniunt ad cognoscendum veritatem*). Îngerii au trup, suflet şi spirit ; trupurile corespunzătoare sufletelor

căzute au rămas în cer, spiritele însă coboară în căutarea sufletelor, cînd le găsesc le vorbesc, iar sufletele răspund : „…îndată ce sufletul cunoaşte spiritul, el îşi aminteşte că a fost în cer şi că a păcătuit şi de atunci înainte începe să făptuiască binele (abandonînd) păcatul pe care l-a comis”. Cristos, Fiul lui Dumnezeu, este un înger născut din Îngerul Maria : trupul lui era o fantasmă, el n-a suferit, n-a murit, n-a înviat. Lumea de aici de jos este Infernul, iar altul nu există. Cînd toate sufletele vor fi reajuns în lumea lui Dumnezeu şi îşi vor fi recuperat corpurile şi spiritele celeste, îngerii Răului le vor declara din nou război : exemplu destul de rar de „dualism dialectic” în cerc, care reîncepe de acolo de unde s-a terminat.

Moneta da Cremona oferă cîteva precizări suplimentare. Coetern cu Dumnezeu, Diavolul a creat toate lucrurile vizibile, printre care şi astrele. El este divinitatea din VT pe care albigenzii o resping, cu excepţia celor şaisprezece profeţi, a Psalmilor şi a celor cinci cărţi ale lui Solomon. Unii dintre ei mai acceptă totuşi cărţile lui Iov şi Ezdra.

Dumnezeu este creatorul unei împărăţii incoruptibile, cu ceruri proprii, cu Soarele, Luna, stelele şi cele patru elemente ale ei. Oamenii cereşti se compun din trup, suflet şi spirit. Spiritul are un sălaş în afara trupului.

Satan, „iconomul necredincios”, urcă la cer, îi seduce pe îngeri, suferă o înfrîngere din partea arhanghelului Mihail, este expulzat şi se reîntoarce în sfîrşit în regatul său, luînd cu sine a treia parte din îngeri (*cf.* Apoc. 12, 4), pe care-i închide în trupuri omeneşti. Isus vine în lume pentru a mîntui sufletele angelice care, la venirea lui, vor face penitenţă în trup după ce vor primi impoziţia mîinilor – botezul spiritual. În momentul *consolamentum*-ului, fiecare suflet primeşte un spirit celest protector, numit *Spiritus Paraclitum*, spirit consolator care diferă de *Spiritus Sanctum*, expresie ce desemnează spiritul personal al fiecărui suflet-înger, şi de *Spiritus Principale*, care este Sfîntul Spirit, a treia persoană a Trinităţii. Acest Sfînt Spirit şi Fiul lui Dumnezeu sînt creaturi divine, nu însă egale cu Dumnezeu (subordinaţionism). Maria este o fiinţă celestă, înzestrată, ca toate din specia ei, cu trup, suflet şi spirit celest. Isus este de asemenea o fiinţă celestă ; el a fost *realmente* conceput şi născut *sicut per fistulam* de fiinţa celestă Maria. Isus suferă şi moare în

trupul său celest şi învierea lui e adevărată. Pentru a-l fi doborît pe Diavol, Tatăl îi acordă în ceruri un loc la dreapta lui. Unii radicali cred că Judecata a şi avut loc. Miracolele lui Cristos nu sînt fizice, ci spirituale. Nu există înviere a cărnii, ci numai a corpului angelic. Albigenzii neagă liberul arbitru (de vreme ce Dumnezeu însuşi nu-l posedă, nu l-ar putea acorda creaturilor sale), crezînd în preexistenţa sufletelor (poporul lui Dumnezeu este *antiquus*, primordial, căci Dumnezeu nu creează noi suflete), nu acceptă sfintele taine, nici prestarea de jurămînt, nu omoară, sînt vegetarieni. Ei cred că Profeţii, care n-au fost răi, şi-au rostit profeţiile într-o altă lume.

Cele mai complete informaţii despre catharii radicali provin însă de la Ranieri Sacconi, care distinge două şcoli : a lui Balasinanza, episcop de Verona, şi a lui Ioan de Lugio din Bergamo, *filius major* al celui dintîi.

Adepţii lui Balasinanza cred în două principii coeterne, fiecare cu propria-i Trinitate (cea a lui Dumnezeu fiind subordinaţionistă), cu îngerii şi cu propria sa lume. Diavolul urcă în ceruri ca să se lupte cu Mihail şi cu îngerii Domnului ; reuşesc să aducă în lumea lui a treia parte din aceşti îngeri, făcîndu-i prizonieri în corpuri de oameni *şi de animale*. Îngerii transmigrează din corp în corp, pînă la întoarcerea lor finală în lumea divină. Să observăm că, în spusele lui Sacconi, doctrina preexistenţei sufletelor se îmbină cu o idee curentă din catharismul occitan (*cf. infra*) : aceea că metensomatoza poate avea loc prin schimbarea regnului, un suflet uman fiind susceptibil de a se reîncarna în corpul unui animal (şi invers).

Maria este un înger, trupul Mîntuitorului este imaterial, aparent : el n-a pătimit şi nu a murit (acelaşi fantaziasm bogomil). Nici miracolele nu sînt adevărate. Toţi Patriarhii şi Ioan Botezătorul au fost în slujba Diavolului, autor al VT cu excepţia cărţilor lui Iov, a Psalmilor, a lui Solomon, a Înţelepciunii, a Ecleziastului şi a celor şaisprezece Profeţi.

„Ei propovăduiesc că lumea nu va avea sfîrşit, că Judecata de Apoi a avut deja loc şi nu se va mai repeta, că Infernul, focul şi osînda veşnică sînt în această lume şi nicăieri în altă parte” (Moore, p. 139).

Tot Ranieri Sacconi rămîne sursa noastră majoră de informaţii despre cel mai original gînditor al catharismului, Ioan de Lugio.

Născut pe la 1180, acesta a fost întîi călugăr cistercian şi a devenit apoi *filius major*, poate chiar episcop al bisericii cathare din Desenzano (Borst, pp. 223-4 n. 5). În 1939, A. Dondaine publica *Liber de duobus principiis* (*Cartea celor două principii*), o culegere ce cuprinde şapte tratate provenite din şcoala lui Ioan de Lugio. În ciuda frumosului studiu filozofic pe care i l-a consacrat René Nelli (*Philosophie*, pp. 73-124), *Liber*... este evident de o calitate nesfîrşit inferioară producţiei maestrului şi rămîne, pentru a-l cita pe Arno Borst, „un supărător imbroglio de repetiţii, de salturi neaşteptate de gîndire" (*ib.*, p. 211) ; „...autorul lui *Liber*... nu a fost nici într-un caz o inteligenţă independentă, o individualitate" (*ib.*, p. 227). Documentul acesta, care ilustrează polemica dintre *Albanenses* şi *Garattenses*, cathari moderaţi din Concorezzo, ne va permite totuşi să distingem mai bine opoziţia dintre dualismul radical al unora şi pseudodualismul celorlalţi. Pentru a analiza gîndirea lui Ioan de Lugio, e mult mai oportun să ne adresăm informaţiilor lui Sacconi.

Ioan de Lugio îşi însuşeşte dualismul celor două principii şi argumentele sale trebuie să fi fost asemenea celor pe care ni le face cunoscute partea cea mai valoroasă din *Liber*..., tratatul *De Libero arbitrio*, deschis printr-un rechizitoriu nemilos al teodiceei non-dualiste. N-ar fi fost posibil să existe numai un principiu, afirmă *Liber*... repetînd raţionamentul marcionit şi maniheist, deoarece „nu poate pom bun să facă roade rele, nici pom rău să facă roade bune" (Matei 7, 17-18). Şi, de asemenea, dacă i se rezervă lui Dumnezeu toate atributele pozitive (omniscienţă, omnipotenţă, sfinţenie, bunătate, dreptate), este imposibil să se construiască o teodicee coerentă : dacă el este toate acestea, atunci a ştiut că îngerii aveau să cadă ; a voit aşadar să-i creeze imperfecţi. Concluzia apare inevitabilă : „Atunci însă acest Dumnezeu, despre care am spus mai înainte că este bun, sfînt şi drept... ar fi cauza supremă şi principiul oricărui rău" (după ed. Nelli, p. 88). Şcoala din Desenzano înţelege să demonstreze că nu poate exista o teodicee coerentă care să fie non-dualistă, căci Dumnezeu sau este omniscient fără să fie bun, sau este bun fără să fie omniscient.

Ioan de Lugio tratează în chip spiritual cele două creaţii separate : pentru el, Cel Viclean are multe nume, care-i sînt totodată ipostaze. Cearta cu garattenzii îl face să repete mereu – ca şi pe elevul său

care a compus *Liber*… – că *factor* şi *creator* sînt exact acelaşi lucru ; nu-i adevărat că unul ar produce totul *ex nihilo*, iar celălalt plecînd de la elemente preexistente. A crea înseamnă întotdeauna a folosi elemente preexistente. (Într-adevăr, catharii din Concorezzo susţineau că Diavolul nu-i *creator,* ci *factor* al lumii ; Ioan de Lugio găseşte că diferenţa nu-i relevantă şi autorul lui *Liber*…, cum vom vedea în continuare, le reproşează adversarilor că sînt catolici şi nu cathari.) Lumea aceasta a fost plăsmuită, *creată* adică, de Tatăl Diavolului (Diavolul este Lucifer însuşi). Iar bunul Dumnezeu posedă o altă lume, paralelă cu a noastră, invizibilă însă şi incoruptibilă. Şi în această lume există căsătorie, păcat trupesc şi adulter ; oamenii de acolo au luat în căsătorie pe fiicele Diavolului şi au zămislit cu ele rasa Uriaşilor. Toate acestea sînt lucrul Diavolului, care este mai puternic decît creaturile lui Dumnezeu, şi se petrec fără voinţa sau îngăduinţa celui din urmă.

Un *Compendium ad instructionem rudium*, care face parte din *Liber de duobus principiis*, adaugă în plus unele informaţii. Dumnezeu a creat un cer şi un pămînt, întrebuinţînd altă materie decît „elementele mereu schimbătoare şi lipsite de raţiune” (ed. Nelli, p. 145), pămînt şi cer populate de creaturi „înzestrate cu inteligenţă, capabile să înţeleagă şi să audă… Prin *cer, pămînt şi mare* se înţeleg deci existenţe celestiale” (*ib.*, p. 146). Dumnezeu nu este creatorul „stihiilor slabe şi sărace” (Gal. 4, 9) ale acestei lumi. „Există un alt *creator* sau *factor* care este principiul şi cauza morţii, a pierzaniei şi a oricărui rău…” (ed. Nelli, p. 147, cuvintele latine inserate de noi). Dumnezeu nu este atotputernic, căci nu are capacitatea de a face răul : *e incapabil să se autodistrugă*, după cum este şi incapabil să se dedubleze. I se spune „atotputernic” numai pentru că poate să săvîrşească toate cele bune. Relele provin de la un principiu al Răului, altul decît Dumnezeu : acest principiu, Sathanas, „puterea întunericului” (Col. 1, 12-13 ; Luca 22, 53), este *Puternic* în nelegiuire (*ib.*, p. 154). Răul, împărţit între Domni şi Prinţi, este coetern cu Dumnezeu : „Păcatul, pedepsele, frica şi greşeala, focul şi chinurile, lanţurile şi Diavolul însuşi nu au început şi nu vor avea sfîrşit. În fapt, fie că acestea sînt numele prin care se desemnează principiul răului suprem, fie că sînt doar numele prin care se desemnează efectele sale, ele stau oricum mărturie pentru existenţa

unei cauze unice a răului, eternă, cvasi-eternă sau străveche, întrucît dacă efectul este etern, cvasi-etern sau străvechi, în mod necesar cauza trebuie să fie la fel” (*ib.*, p. 160).

Într-adevăr, potrivit lui Sacconi, Ioan de Lugio susţinea că tot ce există e privat de liber arbitru, mergînd pînă la Dumnezeu însuşi, incapabil să-şi impună voinţa în faţa celei a Adversarului său şi nefiind, în consecinţă, nici omniscient, nici atotputernic. Există o singură creatură a bunului Dumnezeu nesupusă întinării Diavolului : Cristos.

Bunul Dumnezeu a săvîrşit în realitate tot ce i se atribuie în VT, a provocat potopul şi alte distrugeri pentru a pedepsi păcatul ; acestea însă nu se petrec în lumea noastră, ci în cealaltă, în *lumea sa*. Ioan de Lugio acceptă Biblia în întregime şi în adevărul ei integral, care însă se aplică *lumii celeilalte*. Şi tot în cealaltă lume s-a născut şi Cristos, a pătimit, a murit şi a înviat.

În fine, ereziarhul afirmă că sufletele omeneşti trec dintr-un corp în altul şi că la sfîrşit vor fi salvate, teorie care trebuie probabil interpretată într-un sens origenist (v. *infra*).

Din nefericire, numai după informaţiile ereziologilor este cu neputinţă de dedus care sînt raporturile dintre cele două lumi. Ioan de Lugio aparţine poate acelei fracţiuni a radicalilor care crede (*cf.* şi *Brevis summula*, Wakefield-Evans, p. 356) că Infernul ar fi această lume de aici ? Este foarte posibil : cînd aceşti cathari origenizanţi afirmă că nu există nici Judecată, nici Infern, nici Purgatoriu (*ib.*), asta înseamnă că sîntem *deja* în Infern, că *deja* sîntem judecaţi.

Înainte de a examina tipul de dualism al „radicalilor” italieni, este absolut necesar să trecem în revistă doctrina origenistă aşa cum circula ea la sfîrşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Pe cînd catharismul monarhian nu reprezintă în fond decît o variantă a bogomilismului, catharismul radical este derivaţia unui origenism uşor colorat de maniheism, care-şi însuşeşte etica bogomilă. Doctrina radicală a fost pregătită cu grijă în cercuri intelectuale care au cunoscut cu siguranţă bogomilismul. Ele au reinterpretat mitul bogomil după o cheie în primul rînd maniheistă, apoi origenistă. Dar maniheismul lor se reduce la opoziţia celor două principii şi la o reminiscenţă, împrumutată de la vreun ereziolog (de exemplu, Augustin, *De haer.*, 46), privitoare la fizionomia Prinţului

Întunericului. Dimpotrivă, origenismul tardiv formează baza doctrinei radicale în întregul ei, unde speculaţiile pur metafizice iau adesea forma unor mituri destul de bizare. Explicaţia lor devine posibilă numai în perspectiva origenismului.

4. Origenism şi catharism radical

Urme de origenism la cathari au fost puse în lumină de Marcel Dando (1967), iar ipoteza unei relaţii strînse între origenism şi catharism a fost acceptată de Jean Duvernoy, (*Rel.*, pp. 295 sq.; 344 sq.).

Nu este vorba, bineînţeles, despre doctrina originală a lui Origen, ci despre acea formă a origenismului probabil elaborată (şi practicată) de monahii din Egipt în secolele al IV-lea şi al V-lea, care va face obiectul refutaţiilor sistematice ale ereziologilor precum Epifaniu (*Panarion*, 64) şi fostul origenist Ieronim. Dosarul acestei discuţii a fost întocmit de Antoine Guillaumont în cartea sa despre Evagrie Ponticul (1962).

Polemica lui Epifaniu se articulează după patru puncte majore. El le reproşează origeniştilor: 1. credinţa într-un *trup al învierii* care nu este identic trupului de carne; 2. faptul că sînt *subordinaţionişti*; 3. afirmaţia „că *sufletul uman preexistă*, că aceste suflete preexistente ar fi îngeri şi puteri superioare, că ele au comis păcate şi, de aceea, au fost închise în acest trup pentru a fi pedepsite şi că Dumnezeu le-a trimis aici în lumea de jos în vederea unei pedepse, ca să suporte aici efectul unei judecăţi dintîi” (*Pan.* 64, 4, 5-6, trad. Guillaumont, p. 85); 4. faptul de a profesa doctrina platoniciană a trupului-mormînt: venind de sus, sufletul (*psychê*) s-a „răcit” (*epsychtai*) atunci cînd a fost pus în „îmbrăcămintea de piele” (*Gen.* 3, 21), care figurează corpul terestru (Guillaumont, pp. 85-6). Jocul de cuvinte *psychê-psychrón*, care are în spate o întreagă istorie, a fost într-adevăr folosit de Origen însuşi (*Peri Archôn*, II, 8, 3; *cf.* Crouzel, *Anthropologie*, p. 43). După cum a arătat P.F. Beatrice, Origen, dimpotrivă, privea cu un fel de amuzament identificarea corpului terestru cu „îmbrăcămintea de piele” din Geneză (*dermátinoi chitônes*, *tunicae pelliciae*), identificare ce urcă pînă la

Filon din Alexandria (Beatrice, pp. 448 sq.) – în vreme ce, în general, tradiţia ecleziastică dă expresiei în chestiune o exegeză alegorică (Augustin, *De Genesi contra Manichaeos*, II 21, 32 ; Beatrice, p. 462). Părinţi ai bisericii respectabili, precum Ambrozie din Milano, identifică literalmente însă acele *tunicae pelliciae* cu trupul de carne (*Ep*. 49, 4 ; Beatrice, p. 460), conform acestei doctrine imputate lui Origen fără ca el s-o fi susţinut vreodată.

Într-o scrisoare a lui Epitafiu din 394 (Guillaumont, pp. 87-9), un al cincilea reproş se adaugă la cele menţionate : origeniştii ar propovădui că „Diavolul va deveni din nou ceea ce-a fost, va reveni la vechea-i poziţie şi va urca din nou în Împărăţia cerurilor" (*ib.*, p. 89).

Într-un pamflet din 396 (Guillaumont, pp. 89-92), Ieronim găseşte opt capete de acuzare împotriva origenismului pe care-l cunoştea atît de bine : subordinaţionism, preexistenţa sufletelor, iertarea finală a Diavolului, doctrina acelor *tunicae pelliciae*, trupul învierii şi trei alte puncte care încă nu figurau la Epitafiu : interpretarea alegorică a Paradisului, ideea că după ieşirea din Rai omul şi-a pierdut asemănarea cu Dumnezeu şi o ultimă acuză (a şaptea pe listă : Guillaumont, p. 90), importantă de cunoscut în întregime : „(Origenismul) crede că apele despre care Scriptura spune că se află deasupra cerurilor ar fi puteri sfinte şi superioare, iar cele aflate pe pămînt şi sub pămînt – puteri opuse şi demonice." Mai adaugă şi că, potrivit comunicării verbale a unui origenist, sufletul nu se numeşte *suflet* decît după incorporare : înainte a fost fie înger, fie demon (*ib.*, p. 91).

A noua doctrină origenistă incriminată de acelaşi Ieronim priveşte credinţa că „Soarele, Luna şi întreg corul stelelor sînt suflete raţionale, creaturi odinioară incorporale, supuse acum vanităţii, într-un soi de corpuri de foc pe care, în simplitatea şi ignoranţa noastră, le numim luminători ai lumii ; şi că ele vor fi eliberate de servitutea corupţiei pentru a se bucura de libertatea glorioasă a fiilor lui Dumnezeu" (rezumat în Guillaumont, pp. 93-4).

Într-o scrisoare din 401 păstrată de Ieronim, Teofil, patriarhul Alexandriei, întîi simpatizant şi pe urmă duşman înverşunat şi persecutor al origeniştilor din deşert, oferă informaţii suplimentare despre trupul învierii şi îmbogăţeşte lista greşelilor origeniste cu încă două

capitole. Trupurile înviate nu sînt incoruptibile, ele rămîn tot „corporale" : numai după secole de corporalitate subtilă, ființa suferă o „a doua moarte", care desăvîrşeşte distrugerea substanţei corporale (*ib.*, p. 98). În fine, cele două acuze noi se referă la doctrinele despre sfîrşitul domniei lui Cristos şi despre a doua lui crucificare : „Cristos va fi într-o zi crucificat din cauza demonilor şi a crimelor spirituale comise de fiinţele superioare."

Un al doisprezecelea argument de contestare doctrinală apare tot într-o scrisoare a lui Teofil, din 402 : origeniştii susţineau că *Dumnezeu nu-i atotputernic* şi „nu a creat fiinţe raţionale decît în măsura în care putea s-o facă" (Guillaumont, p. 101). Iar într-o scrisoare din 404, patriarhul adaugă faptul că origeniştii sînt encratiţi : ei condamnă căsătoria şi procreaţia (*ib.*).

Cîte dintre aceste acuzaţii ale ereziologilor îşi găsesc confirmarea în opera celui mai important origenist de la finele secolului al IV-lea, Evagrie Ponticul ? Majoritatea, crede Antoine Guillaumont, excepţie făcînd subordinaţionismul şi antisomatismul, căci pentru Evagrie trupul este, dimpotrivă, cel mai preţios instrument al mîntuirii (*ib.*, pp. 110-11). Ca de obicei, ereziologii au simplificat lucrurile. Mai mult încă : au trecut complet sub tăcere anumite puncte din doctrina lui Evagrie care vor avea o importanţă capitală la catharii radicali. Într-adevăr, Evagrie vorbeşte de pluralitatea „locurilor" sau a „lumilor" : „Există astfel o lume a îngerilor, o lume a oamenilor şi o lume a demonilor. Orice intelect decăzut sau suflet pus într-o lume este în acelaşi timp unit cu un corp ; în alţi termeni, orice natură raţională căzută posedă un corp, îngerii ca şi oamenii sau demonii. Toate aceste corpuri sînt formate din patru elemente şi sînt aşadar, într-o măsură, materiale ; ceea ce le deosebeşte unele de altele este doar proporţia variabilă a elementelor ; aceasta este «calitatea» lor, care merge împreună cu o proporţie, şi ea variabilă, a celor trei părţi constitutive ale sufletului : «La îngeri predomină intelectul şi focul ; la oameni predomină concupiscenţa şi pămîntul ; la demoni, mînia şi aerul» (*Kephalaia gnostica* I 68)" (Guillaumont, p. 108). În afară de asta, „corpurile şi lumile, adică universul vizibil şi sensibil, au format obiectul unei a doua creaţii, diferită de prima care, ea, a avut drept obiect doar intelectele, naturi pur inteligibile" : „păcatul creaturilor raţionale este ceea ce l-a împins pe Dumnezeu

să creeze lumea vizibilă şi... crearea corpurilor este legată de căderea sufletelor în cer". Însă a doua creaţie, creaţia vizibilă, *nu este rea*: „...Dacă facerea corpurilor, a materiei şi a lumii vizibile este cu adevărat o urmare a căderii naturilor raţionale, nu-i vorba totuşi nicidecum de o consecinţă dezastruoasă şi deplorabilă. Dimpotrivă, a doua creaţie este opera aceluiaşi Dumnezeu care crease naturile raţionale cu singurul scop ca ele să se bucure de ştiinţa lui şi care, făcîndu-se «providenţă milostivă»..., a creat, după căderea lor, trupuri şi lumi pentru a le permite să urce din nou spre starea lor dintru început" (*ib.*, p. 110). „Mai curînd decît o închisoare, un loc de pedeapsă sau un mormînt, trupul este aşadar un instrument de eliberare şi de mîntuire, voit printr-o înclinare providenţială şi binevoitoare a lui Dumnezeu." Crearea trupurilor a fost precedată de o „judecată dintîi", care va fi urmată de multe altele; cea din urmă va însemna dispariţia definitivă a corporalităţii: cînd totul va fi supus lui Cristos, domnia acestuia va lua sfîrşit (*ib.*, pp. 116-7).

Ce trebuie să credem despre acest origenism care a fost anatemizat în 543 şi 553, la al cincilea Conciliu ecumenic de la Constantinopole? La lista deja impresionantă de obiecţii ortodoxe pe care am văzut-o, nu se mai adaugă decît nişte detalii: se precizează, de exemplu, că trupul învierii va avea o formă sferică, precum androginul lui Platon (anatematisme V din 543 şi X din 553, la Guillaumont, pp. 141, 145).

Nu am regăsit, în bogomilism şi în catharismul moderat derivat din el, decît puţine dintre principiile origeniste sau considerate astfel, în special subordinaţionismul (implicit la bogomili şi devenit explicit la cathari, care meditează îndelung asupra textului *Interrogatio*) şi căderea sufletelor angelice în trupuri. În compensaţie, bogomilismul „ortodox" este traducianist, prevede bipartiţia lumii cu plecare de la o singură creaţie, ignoră chestiunea capitală a corporalităţii îngerilor, nu înmulţeşte numărul judecăţilor şi nu neagă omnipotenţa lui Dumnezeu. Putem trage concluzia că nu există raport direct între origenism şi bogomilismul bizantin, căci singura doctrină comună între bogomilism şi versiunea origenismului prezentată de ereziologi este cea a trupului-mormînt, „îmbrăcăminte de piele" care înveleşte sufletul căzut. Ideea este atît de generală, ca să nu spunem banală, în toată tradiţia platoniciană, încît bogomilii nu aveau nici un motiv s-o caute într-un origenism de care în rest totul îi separă.

Dimpotrivă, catharismul monarhian italian oscilează între fidelitatea faţă de traducianismul bogomilismului „ortodox” şi ideea origenistă (venită de la catharii radicali) a preexistenţei sufletelor, care va sfîrşi prin a se confunda cu metensomatoza. Alt mit monarhian care s-ar putea explica prin insistenţa origenismului în a afirma că astrele au o corporalitate provocată de păcat este mitul împreunării Soarelui cu Luna. Ideea acuplărilor este folclorică (*cf.* studiul nostru *The Sun and the Moon*), dar aceea că toate astrele sînt demoni n-ar putea proveni decît din interpretarea maniheizantă a origenismului, proprie catharilor radicali. Ereziologii totuşi indică prezenţa mitului numai la monarhieni.

Analogiile între catharismul radical şi origenism sînt atît de impresionante, încît logic este să considerăm că primul este o deformare a celui de-al doilea. Nu se poate şti unde şi în ce condiţii s-a produs transformarea ; ea trebuie însă fără îndoială atribuită unor cercuri rafinat intelectuale, în care trăia încă un origenism foarte asemănător celui condamnat de ereziologii secolelor al IV-lea şi al V-lea. Să remarcăm că ipoteza originii bizantine a metamorfozei găseşte mai multe argumente decît cea a originii sale latine şi că misterioasa biserică din Dragoviţa, de unde ar proveni învăţătura „albanezilor”, putea deja să fi întreprins acest amestec straniu de origenism, bogomilism şi maniheism care va fi doctrina catharilor radicali. De la origenism ei au împrumutat următoarele trăsături, adaptîndu-le postulatului maniheist al celor două principii antagonice :

- preexistenţa sufletelor ;
- corporalitatea îngerilor ;
- dubla creaţie şi lumile paralele ;
- mai multe judecăţi ;
- trupurile învierii ;
- negarea atotputerniciei – şi deci a liberului arbitru – ale lui Dumnezeu.

În fine, subordinaţionismul şi căderea în trupuri sînt idei comune origeniştilor, catharilor monarhieni şi catharilor radicali.

5. Catharismul occitan din secolul al XIV-lea

Datorăm zelului inchizitorial al lui Jacques Fournier (cca 1280-1342), instalat episcop la Pamiers pe 19 martie 1317, ales cardinal şi transferat în 1326 la Mirepoix, ales în fine papă la 26 decembrie 1334 sub numele de Bendict al XII-lea, informaţiile complete asupra învăţăturii ultimului perfect cathar din Sudul Franţei, Pierre Authié.

Cultivat, notar la Aix-les-Thermes, Pierre Authié se trăgea dintr-o „familie bună de magistraţi, cu clientelă ilustră" (Duvernoy, *Hist.*, p. 322). Pe la 1295-96, Pierre şi fratele său Guillaume „erau învăţaţi, ştiau dreptul, aveau soţii şi copii şi erau bogaţi" (Sibille, văduva lui Raimond Peyre d'Arques, în Duvernoy, *Registre* II, p. 566). „Într-o zi, Pierre, care citea o carte la el acasă în prezenţa lui Guillaume, îi dădu fratelui său să citească şi el ce scria în carte. Acesta citi puţin. Pierre îl întrebă : «Ei, ce spui, frate ?» Răspunse Guillaume : «Mi se pare că ne-am pierdut sufletele.» Pierre zise : «Atunci să plecăm, frate, şi să încercăm să ne mîntuim sufletele.» Acestea spuse, ei au lăsat tot ce aveau de făcut şi au plecat în Lombardia ; iar acolo s-au făcut buni creştini şi au primit puterea de a-i face şi pe alţii buni creştini, îndreptîndu-le sufletele spre mîntuire" (*ib.*, p. 567).

Ceea ce propovăduia Pierre Authié se adresa unor oameni simpli, care se lasă convinşi de istoriile lui mitice, de altminteri pline de interes : „Între altele, el a spus că Tatăl ceresc, la început, făcuse toate spiritele şi sufletele în cer, iar spiritele şi sufletele acestea erau cu Tatăl ceresc. Pe urmă Diavolul a mers la poarta raiului, vrînd să intre, dar n-a putut şi a rămas la poartă timp de o mie de ani. Apoi a intrat prin înşelăciune în rai, iar acolo a convins spiritele şi sufletele făcute de Tatăl ceresc că soarta lor nu era bună, pentru că erau supuse Tatălui, dar că, dacă vor voi să i se supună lui şi să-l urmeze în lumea lui, el le va da avuţii, adică vii, cîmpuri, aur şi argint, femei şi alte bunuri din lumea vizibilă de aici de jos" (*ib.*, p. 569, text latin II, pp. 406-7). Promisiunea de a le da îngerilor „femei care or să le placă mult" (Fournier II, pp. 461-2) este înlocuită în altă parte de introducerea în paradis a unei femei „strălucit

împodobite, pe care spiritele se grăbiră s-o urmeze” (Fournier II, p. 34 ; Duvernoy, *Rel.*, p. 70 n. 83). „Amăgiţi de vorbirea Diavolului, spiritele şi sufletele din cer au mers după el, şi toţi care l-au urmat au căzut din cer. Nouă zile şi nouă nopţi tot au căzut mereu, ca o ploaie deasă. Tatăl ceresc, văzîndu-se aproape părăsit de spirite şi suflete, s-a ridicat atunci de pe tron şi a pus piciorul peste gaura pe unde cădeau ele. Şi le-a spus celor rămase că dacă vreunul s-o mai mişca, n-o să mai aibă pace şi odihnă. Iar către cele care cădeau a spus : «Duceţi-vă, pentru moment şi *per ja* (pentru acum) ! » Dacă ar fi spus : «de-acum înainte», nici unul din aceste spirite (sau suflete) n-ar fi putut să se mai mîntuiască şi să se mai întoarcă la cer. Dar spunînd «*per ja*», adică «pentru un timp», toate spiritele acelea vor reveni în cer...” (Duvernoy, *Reg.*, p. 569). Toate spiritele se vor întoarce la cer înainte de sfîrşitul lumii. Spiritele căzute, care-şi plîng soarta, sînt introduse de Diavol în „îmbrăcăminte” corporală : „...în aceste trupuri sufletele uită ce au avut în cer, şi nici nu vor să le mai părăsească. Trupurile acestea sînt numite «îmbrăcăminte»” (*ib.*, p. 570). Sufletul transmigrează în mai multe corpuri, de oameni şi animale (urmează exemplul celebru al catharului care-şi aminteşte că a fost calul unui senior şi atunci găseşte potcoava pe care o pierduse între două pietre), dar după ce se încarnează într-un „bun creştin” se poate întoarce la cer (*ib.*). Pierre Authié profesează acelaşi fantaziasm al bogomililor : Cristos nu a fost niciodată „adumbrit” de ceva atît de abject ca pîntecele unei femei (*ib.*, p. 571). Conceptul de „adumbrire” este astfel explicat de preotul din Montaillou (Fournier I, p. 230 ; Duvernoy, *Rel.*, p. 84) : „Aşa cum un om aflat într-o bute este în umbra acesteia fără a primi nimic de la ea, este numai conţinut înăuntru, Cristos a locuit în Fecioara Maria fără a lua nimic de la ea şi a fost numai în ea precum conţinutul în conţinător.” Explicaţia este rezonabilă, dar Pierre Authié merge mai departe, negînd chiar că Cristos ar putea fi „adumbrit”, în timp ce în primul caz „el «se adumbreşte» numai în Sfînta Maria, neprimind nimic de la ea” (Duvernoy, *loc.cit.*).

În rest, Pierre Authié refuză adorarea crucii şi a imaginilor, botezul în „apa materială”, transsubstanţierea, căsătoria, sărbătorile, învierea cărnii (*Reg.*, pp. 572-3). În ce priveşte vegetarianismul, ştim că el se impune, pentru cathari, din două raţiuni distincte : una

era moştenită de la bogomili, care interziceau incorporarea hranei provenite *ex coitu* ; cealaltă, derivată dintr-o interpretare platonicizantă sau maniheizantă a origenismului, implica ideea metensomatozei şi în felul acesta posibilitatea ca acela care mănîncă *fereza*, „hrană de animale feroce", să ingereze carnea propriilor săi părinţi (Duvernoy, *Rel.*, p. 173). Peştii totuşi nu sînt incluşi între alimentele interzise, din pricini diferite : sînt generaţi de apă, fără acuplare ; nu au spirit (sînge) ; sînt marcaţi de caractere respingătoare, *legeza*, ca şi reptilele şi nevertebratele, de aceea spiritele nu se încarnează în aceste animale (*ib.*, p. 192 ; *cf.* Fournier II, p. 108). Două explicaţii se regăsesc la inchizitorul Bernard Gui (*Manuel*, p. 18) : „În nici un mod ei n-ar face să piară (*nullo modo occiderent*) vreun animal sau vreo zburătoare, deoarece ei spun şi cred că spiritele care se retrag din oamenii neiniţiaţi în secta şi ordinul lor prin impoziţia mîinilor, înfăptuită după rituri, se refugiază în animalele lipsite de raţiune şi chiar în păsări şi trec dintr-un corp în altul." Şi a doua pricină : ei „niciodată nu mănîncă, nici măcar nu ating carne, nici brînză sau ouă, nici altă fiinţă născută din carne pe calea generaţiei sau a coitului, *per viam generationis seu cohitus*". Cele trei principii negative inamovibile ale *perfecţilor* cathari pot fi astfel exprimate într-o formulă succintă : *in nullo casu jurant, nullo modo occiderent, non tangunt aliquam mulierem* (*ib.*).

Arnaud Teisseyre de Lordat (*Reg.*, p. 603), soţul Guillemettei, fiica lui Pierre Authié, îşi aminteşte că acesta cunoştea, cu trei ani încă înainte de a pleca în Lombardia, interpretarea radicală a Prologului la Evanghelia lui Ioan : „El m-a întrebat : «Ştii ce înseamnă *Toate prin El s-au făcut ; şi fără El nimic [nu] s-a făcut*» ?" Şi a explicat jocul de cuvinte prin vechea interpretare cathară care, după cum afirmă René Nelli, substantivează adverbul *nihil* : fără El *neantul* s-a făcut, lumea vizibilă. „Pierre îmi spuse că înţelesul pasajului era «fără El s-a făcut nimicul», adică «toate lucrurile au fost făcute fără El»."

Exegeza era veche. Pentru prima dată, o găsim la un autor combătut de Durand de Huesca, „vechi valdez, convertit în cursul unei discuţii în contradictoriu ţinute la Pamiers, în 1207, între discipolii lui Valdès şi episcopul Diego d'Osma, probabil însoţit de vicepriorul Dominic Guzmán (Thouzellier, *Une Somme*, p. 31).

Summa lui Durand, reluînd tema unei lucrări anterioare (*Liber Antiheresis*, 2), a fost scrisă în 1222-23 şi supusă Curiei în 1224. Autorul cathar discutat de Durand – probabil Barthélemy din Carcassonne – afirmă : „Ioan a spus în Evanghelie : toate lucrurile au fost făcute de el şi fără el s-a făcut *nihil*" (*ib.*, p. 209 ; *cf.* Nelli, *Philosophie*, pp. 17, 34 n. 8), adică lumea vizibilă. Ceva mai tîrziu, Salvo Burci le atribuia aceeaşi exegeză „albanezilor" (Döllinger II, p. 59).

Jacques Authié, fiul lui Pierre, „era cultivat, iar depoziţiile îl arată cufundat în cărţi sau «predicînd ca un înger»" (Duvernoy, *Hist.*, p. 324). Pierre Maury din Montaillou auzise de la el aceeaşi versiune a mitului căderii îngerilor pe care o povestea şi tatăl său. Jacques istorisea cu mai mult har şi întîrzia mai mult asupra „tunicilor, adică a trupurilor din pămîntul uitării" (Ps. 136, 4 : „pămînt străin" ; *Reg.*, p. 931) : „Părintele sfînt spuse spiritelor căzute : «O să aveţi voi tunici întoarse, de diverse feluri, căci o să mergeţi dintr-o tunică într-alta, pînă ce vă veţi întoarce la loc în tunica unde să fiţi în dreptate şi adevăr, în care să puteţi fi salvaţi»" (*ib.*, p. 930).

Învăţătura lui Pierre şi Jacques Authié, atît cît a putut fi reconstituită după mărturiile unor oameni cărora nu trebuie să le fi încredinţat ei prea multe, nu are nimic dintr-un dualism radical, ca să nu mai spunem că se află departe de subtilităţile origenizante şi de măreţia întunecată ale lui Ioan de Lugio. Cei doi nu sînt de altminteri moştenitorii albigenzilor, ci ai unei biserici din Lombardia de la sfîrşitul secolului al XIII-lea, în care îi recunoaştem uşor pe „sclavini" sau „francezi", pe discipolii lui Caloianus : într-un cuvînt, bagnolezii despre care vorbesc ereziologii tardivi.

În general, doctrina profesată de cei doi Authié poate fi definită ca monarhiană, chiar dacă acest Dumnezeu care, cu piciorul, astupă gaura din cer pe unde-i fugeau îngerii îi dă o notă cam ridicolă. Auditorii celor doi nu excelau probabil în speculaţii asupra atotputerniciei sau a liberului arbitru divin. Fantaziasmul lui Nazarie este preferat realismului lui Didier ; origenismul în formula populară a metensomatozei prevalează asupra traducianismului bogomil, iar „îmbrăcămintea de piele" se bucură de mare atenţie, ca şi mai înainte la toţi vechii cathari. În lungul său noviciat lombard

(1296-99), Pierre Authié trebuie să fi uitat interpretarea Prologului la Evanghelia lui Ioan luată din catharismul radical, pe care, cu ani în urmă, i-o împărtăşea ginerelui său.

A judeca întregul catharism după aceste basme care prefigurează deja epoca perfectului Guillaume Bélibaste – ultimul din specia sa, dar cu siguranţă nu cel mai bun – este ca şi cum am încerca să reconstituim teologia creştină a lui Duns Scot după informaţiile date de un ţăran creştin din Languedoc care ar fi ascultat doar predicile duminicale ale preotului său. Pe de altă parte, nici şcolile monarhiene nu păcătuiesc prin exces de intelectualism ; acesta pare să fie apanajul exclusiv al radicalilor.

6. Dualismul cathar

Al cincilea tratat din *Liber de duobus principiis*, culegerea de scrieri a bisericii albigenzilor, se numeşte *Contra Garattenses*, „Împotriva discipolilor lui Garattus”, episcopul catharilor monarhieni din Concorezzo, adversarii permanenţi ai radicalilor din Desenzano. „Aş vrea, acum – declară autorul anonim –, să aduc la cunoştinţa persoanelor luminate nebunia garattenzilor ; deşi ei cred, ca şi alţii (adică Romanii), că nu există decît un singur creator preasfînt, nu obosesc totuşi să predice, în toate ocaziile, că mai există încă un Dumnezeu : Dumnezeul rău, prinţ al acestei lumi, care, spun ei, a fost la început o creatură a Dumnezeului bun ; dar pe urmă a corupt cele patru elemente produse de adevăratul Dumnezeu şi din aceste elemente a alcătuit şi a constituit, la începutul lumii, bărbatul şi femeia şi toate celelalte corpuri vizibile, din care au ieşit toate creaturile ce se întind astăzi pe pămînt” (Nelli, p. 175). Dacă asta este erezia garattenzilor, se întreabă autorul (iar rezumatul dat de el este perfect corect), atunci ce diferenţă mai există între ei şi Romani ? „Dacă este adevărat că Domnul, adevăratul Dumnezeu, a făcut la început bărbatul şi femeia, păsările şi animalele şi toate lucrurile vizibile, atunci de ce condamnaţi voi, în fiecare zi, lucrarea cărnii şi unirea bărbatului cu femeia, zicînd că este lucrarea Diavolului ? De ce nu mîncaţi carne, ouă, brînză, toate cele create de excelentul vostru creator ? Şi de ce îi condamnaţi atît de aspru pe cei care

mănîncă din ele, dacă gîndiţi că există un singur creator, autor a toate cele ce sînt ? ” (*ib.*, p. 179). Într-adevăr, garattenzii sînt surprinşi într-o contradicţie flagrantă : „Dacă este adevărat că Dumnezeul bun şi milostiv a creat şi făcut bărbatul şi femeia şi corpurile vizibile din lumea aceasta, atunci voi în fiecare zi respingeţi creaţia Domnului, adevăratului Dumnezeu” (*ib.*, p. 180). Apare clar că locul dezacordului dintre radicali şi monarhieni este semnificaţia termenilor *creator* şi *factor*. Pentru monarhieni, Dumnezeu este *creator* a tot ce există, incluzînd materia primordială, iar Diavolul este *factor* al lumii vizibile, cu îngăduinţa lui Dumnezeu. În acest sens, albigenzii au perfectă dreptate cînd denunţă caracterul non-dualist al credinţei monarhienilor. La rîndul lor, radicalii afirmă că *creator* şi *factor* sînt perfect echivalenţi : Răul acoperă amîndouă sensurile în acelaşi timp, este *creator* şi *factor* în sensul precizat în *De creatione* (Nelli, p. 119) : pentru că a *organizat* lucrurile acestei lumi (*ib.*, p. 161), în timp ce Dumnezeu este *creator* şi *factor* al altei lumi, paralele (*ib.*, p. 162). Se înţelege greu ce ar fi putut ei organiza, de vreme ce nu exista nimic în afara lor. Dar nu logica radicalilor este aici în joc : ceea ce trebuie examinat este acuzaţia teribilă lansată contra catharilor din Concorezzo – că ei adoptă principii etice derivate din dualism (encratism, vegetarianism etc.), cînd în realitate nu sînt dualişti. Albigenzii pretind că adversarii lor au de fapt credinţe pseudodualiste.

Dacă am ajuns deja la concluzia că bogomilismul este un pseudodualism, de vreme ce nu atribuie Diavolului nici un rol în *creaţia* lumii, cu mai multă îndreptăţire încă trebuie să subliniem caracterul non-dualist al doctrinei catharilor monarhieni, care insistă mereu, explicit, asupra faptului că *lucrarea Diavolului se petrece cu îngăduinţa lui Dumnezeu*. Definiţia comună a ereticului pare să se potrivească de minune în acest caz : ereticul nu-i decît un cîrtitor (*maugréant*), nu este un necredincios (*mécréant*) (Grundmann, *Oportet et haereses*, p. 30). Dar, pentru că celelalte trăsături ale catharismului moderat – encratism, vegetarianism, antinomism faţă de dogmele, tainele, normele şi practicile Bisericii etc. – nu pot fi întîlnite într-o asemenea concentrare decît în religiile dualiste, apare potrivit să-i considerăm pe garattenzi *pseudodualişti*, confirmînd astfel părerea adversarilor lor radicali.

Mult mai greu de definit sînt aceştia din urmă. Este evident că baza doctrinei lor o formează origenismul. René Nelli crede că poate deduce frecventarea asiduă a scrierilor lui Augustin din folosirea anumitor concepte, ca *nihil* (*Philosophie*, pp. 58-62). La rîndul său, Jean Duvernoy confirmă folosirea lui Augustin, mai ales pentru descrierea celor două principii în maniheism ; o asemenea descriere însă este mult prea generală ca să poată dovedi că ereticii îl citiseră pe Augustin.

Pentru tot restul – etică şi practică –, cele două forme de catharism depind direct de bogomilism. Nu se poate spune dacă doctrina cathară radicală vine dintr-un bogomilism reformat de origenişti maniheizanţi *în teritoriu bizantin*, sau dacă ea reprezintă o creaţie occidentală al cărei focar ar trebui plasat atunci fie în Sudul Franţei, fie în Italia. Dependenţa de o biserică balcanică şi credinţele paralele ale patarinilor bosniaci, raportate, e drept, la o epocă în care catharismul figura deja în toate manualele Inchiziţiei, constituie un argument favorabil pentru teza originii bizantine.

Catharismul occitan de la începutul secolului al XIV-lea nu mai este radical ; el depinde strîns de doctrina bisericii lombarde din Bagnolo (a „francezilor”), care este monarhiană.

În ce priveşte exegeza inversă a VT, cele două religii cathare continuă să activeze posibilităţile inerente sistemului, pornind de la soluţii vechi, de regăsit în marcionism, în maniheism şi, fireşte, în bogomilism – izvorul şi modelul lor. Majoritatea catharilor îl identifică şi ei pe Dumnezeul VT cu Diavolul, potrivit opţiunii gnosticismului din faza „acută”, a maniheismului şi a bogomililor. Revoluţionară este şcoala lui Ioan de Lugio, prin aceea că ea acceptă realitatea *ambelor* Testamente, în altă lume decît cea de aici, o lume infinit superioară lumii noastre, care rămîne rea, fiind coruptibilă. Este dificil de decelat motivul exact pentru care Ioan de Lugio a recurs la această interpretare neaşteptată ; el ar putea fi atribuit conştiinţei, perfect verosimile pentru secolul al XIII-lea, că în lumea de aici nu-şi mai găsesc loc acţiunile miraculoase descrise de Biblie. Ar fi totuşi arbitrar să-i atribuim ereziarhului sentimentul cu totul protestant al „tăcerii lui Dumnezeu”. Trebuie să ne mulţumim a observa că acest gînditor cathar activează o posibilitate singulară din sistemul exegezei inverse, şi anume inversarea inversării. Biblia,

potrivit lui, este absolut falsă pentru această lume (pol pozitiv al exegezei inverse), dar ea este în mod absolut şi literal adevărată pentru altă lume, dotată cu altă corporalitate, lume căreia povestirile din VT şi NT îi dau o descriere riguros exactă (pol negativ al exegezei inverse, negarea negaţiei). Teza aceasta înseamnă contribuţia cea mai originală pe care catharismul o aduce sistemului.

Referinţe bibliografice

Bibliografii

O bibliografie a studiilor recente va putea fi găsită în Carl T. Berkhout şi J.B. Russell, *Medieval Heresies. A Bibliography 1960-1979* (Subsidialia Medievalia, 11), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, 201 pp.

Pentru o epocă anterioară, bibliografii bune conţin lucrările următoare :

Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1960^2) (Anhang : *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegugen im Mittelalter*, 1955), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977 (580 pp.), pp. 487-567.

Arno Borst, *Les Cathares*. Traduction et postface de Ch. Roy, Payot, Paris, 1974 (290 pp.), pp. 267-88.

Izvoare

1) *Culegeri de texte :*

Cele mai importante izvoare ale catharismului sînt traduse în Walter L. Wakefield şi Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources translated and annotated* (Records of Civilization : Sources and Studies, 81), Columbia University Press, New York, 1969 (865 pp.), pp. 127-373.

Pentru unele texte, a se completa cu R.I. Moore, *The Birth of Popular Heresy*, Edward Arnold, London, 1975 (166 pp.), pp. 88-154.

Ca o culegere de texte ereziologice în latineşte, al doilea volum din *Beiträge zur Sektengeschichte* de Ignaz von Döllinger rămîne mereu preţios, în ciuda inexactităţilor relevate de filologi.

2) *Texte*

a) *Texte originale :*

Există numai un singur text original cathar (cu excepţia Ritualurilor şi a fragmentelor transcrise de ereziologi – îndeosebi de Durand de Huesca), *Liber de duobus principiis* al şcolii lui Ioan de Lugio, ediţie nouă de Christine Thouzellier, *Livre des Deux Principes Introduction, texte critique* (Sources Chrétiennes, 198), Éditions du Cerf, Paris, 1973. Textul este tradus şi în René Nelli, *Écritures cathares. La Cène secrète. Le Livre des Deux Principes. Le Rituel latin. Le Rituel occitan. Textes précathares et cathares*, Denoël, Paris, 1959 (257 pp.), pp. 69-201.

Ritualul latin, de care nu ne-am ocupat în expunerea noastră, a fost editat şi tradus de Christine Thouzellier, *Rituel cathare* (Sources Chrétiennes, 236), Éditions du Cerf, Paris, 1977, 344 pp.

În categoria „textelor originale” mai pot fi de asemenea rînduite traducerile latineşti ale depoziţiilor a numeroşi martori de la începutul secolului al XIV-lea, traduceri făcute de Inchiziţia din Pamiers ; pentru perioada de dinaintea episcopului Fournier, mai multe materiale au fost inserate în al doilea volum al lui Döllinger ; Jean Duvernoy a editat mai întîi în latină şi apoi a tradus în franceză Registrul lui Jacques Fournier : *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier* (Collection Bibliothcque Méridionale), 3 vol., Privat, Toulouse, 1965 ; *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier (Évêque de Pamiers) 1318-1325*. Traduit et annoté par J. Duvernoy, Tomes I-III (Civilisations et Sociétés, 43) Mouton, Paris-La Haye-New York, 1978, 1346 pp.

b) *Texte ereziologice :*

Acestea sînt mai abundente. Oferim aici o descriere cronologică a celor mai importante, fără a menţiona textele conţinute în Döllinger :

De haeresi catharorum in Lombardia : editat în Antoine Dondaine, *La Hiérachie cathare en Italie, I : „De heresei catharorum in Lombardia”*, în *Archivum Fratrum Praedicatorum* XIX (1949), pp. 305-12.

Durand de Huesca, *Liber contra Manicheos* : Christine Thouzellier, *Une Somme anti-cathare : Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca* (Études et Documents, 32), Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1964, 376 pp.

Monetae Cremonensis *adversus Catharos et Valdenses libri V*, ed. Th. A. Ricchini, Romae, 1743. Extrase în Wakefield-Evans, pp. 308-29.

Ranieri Sacconi, „Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno”, în Antoine Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle : Le* Liber de duobus principiis*, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Istituto Storico domenicano Santa Sabina, Roma, 1939, pp. 64-78.

Anselm din Alexandria : editat în Antoine Dondaine, „La Hiérachie cathare en Italie, II : Le „Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie, O.P. III : Catalogue de la hiérarchie cathare en Italie”, în *Archivum Fratrum Praedicatorum XX* (1950), pp. 308-24.

Bernard Gui, *Manuel de l’Inquisiteur*, editat şi tradus de G. Mollat cu colaborarea lui G. Drioux, tome I, „Les Belles Lettres”, Paris, 1964 (1926), 197 pp.

Studii

1) Studii generale despre erezia medievală (cu excepţia celor citate în Referinţele precedente) :

Malcolm Lambert, *Medieval Heresy. Popular movements from Bogomil to Hus*, Edward Arnold, London, 1977, 430 pp.

Jeffrey Burton Russell, *Dissent and Reform in the early Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1965, 323 pp.

R.I. Moore, *The Origins of European Dissent*, Allen Lane, London, 1977, 322 pp.

Hérésies et sociétés dans l’Europe préindustrielle XIe-XVIIIe siècles. Communications et débats du Colloque de Royaumont présentés par Jacques Le Goff (Civilisations et Sociétés, 10), Mouton, Paris-La Haye, 1968, 484 pp.

L’Eresia medievale, a cura di Ovidio Capitani, Il Mulino, Bologna, 1971, 204 pp. După această ediţie cităm articolele lui Grundmann, „Oportet et haereses esse”, pp. 23-60 ; şi C. Violante, „Eresie urbane e eresie rurali”, pp. 157-84, apărut de asemenea în *Hérésies et Sociétés*, pp. 171-97.

E. Dupré Theseider, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo (Saggi)*, Pàtron, Bologna, 1978, 453 pp.

René Nelli, *Dictionnaire des Hérésies médiévales et des mouvements hétérodoxes ou indépendants apparus dans le Midi de la France depuis l’établissement du Christianisme*, Privat, Toulouse, 1968, 304 pp.

Raoul Manselli, *Il secolo XII : Religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma, 1985, 383 pp.

P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Leroux, Paris, 1903, 200 pp.

2) Studii generale despre catharism (cu excepţia celor deja citate în Referinţele precedente) :

Jean Duvernoy, *Le Catharisme : L’Histoire des Cathares*, Privat, Toulouse, 1979, 395 pp.

Jean Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 1972, 404 pp.

René Nelli, *Les Cathares*, Culture, Art, Loisirs, Paris, 1972, 285 pp.

René Nelli, *La Philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle*, Payot, Paris, 1978, 202 pp.

Lothar Baier, *Die grosse Ketzerei. Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche uns Wissenschaft*, Klaus Wagenbach, Berlin, 1984, 205 pp.

3) Subiecte specifice :

Despre cazurile precoce de erezie dualistă (Vertus, pe la 1000 ; Orléans, 1022 ; Arras, 1025 ; Monteforte, 1028), v. Renate Gorre, *Die Ketzer im 11. Jahrundert : Religiöse Eifert – Soziale Rebellen. Zum Wandlung der Bedeutung religiöser Weltbilder*, Teză, Konstanz, 1981, 346 pp.

Cu privire la cruciada albigenză şi vremurile timpurii ale Inchiziţiei, v. Walter L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250*, Allen & Unwin, London, 1974 (288 pp.) ; John Hine Mundy, *The Repression of Catharism at Toulouse. The Royal Diploma of 1279*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1985, 336 pp.

Despre urmele de „gnosticism” sau de „maniheism” din catharism, v. studiile de-acum depăşite ale lui P. Alphandéry, „Le gnosticisme dans les sectes médiévales latines”, în *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 7 (1927), pp. 395-411, şi „Traces de manichéisme dans le Moyen Âge latin”*, ibid.*, 9 (1929), pp. 451-67.

Cu privire la istoria motivului „tunicilor de piele”, v. P.F. Beatrice, „Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3, 21”, în *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di Ugo Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985 (800 pp.), pp. 433-84.

Despre motivul acuplării Soarelui cu Luna, v. articolul nostru „The Sun and the Moon”, în *International Journal of Roumanian Studies*, 3 (1981-83), pp. 83-97.

Capitolul XI

Dualismele Occidentului : o analiză sincronică

I saw that One was animate
Mankind inanimate fantasy.
Yeats

Un gangster vestit prin anii ’30 folosea o metodă extrem de simplă cînd trebuia să ia o hotărîre : dădea cu banul. Dacă ieşea cap răspunsul era „da”, dacă ieşea pajură, răspunsul era „nu”. O singură dată informaţia s-a dovedit greşită ; asta l-a costat viaţa.

O schemă cu patru soluţii (un pătrat) i-ar fi furnizat deja mai multe posibilităţi : +/–, –/+, +/+, –/–. Combinînd două pătrate, ar fi obţinut şaisprezece posibilităţi. Combinînd mai multe pătrate într-o secvenţă, numărul de posibilităţi ar fi crescut vertiginos. Ca să organizeze întîmplările unei singure zile, ar fi trebuit să dea cu banul de cîteva sute de ori. Viaţa, ca şi mitul, este domeniul alegerilor multiple. Şi, ca şi în viaţă, o alegere greşită în mit poate fi fatală. Aşa a fost pentru nenumăraţi marcionişti, maniheeni, paulicieni şi cathari, a căror opţiune originală şi fundamentală semăna în totul cu metoda gangsterului, căci consta într-o alternativă simplă : un principiu sau *două* principii. Sau Răul provine din Bine şi atunci Binele nu-i chiar bun, iar Răul nu-i chiar rău ; sau Binele şi Răul sînt despărţite, Binele-i bun, Răul – rău. În acest punct, pătratul îşi putea face apariţia, pentru a stabili că există de asemenea lucruri bune *şi* rele în acelaşi timp, lucruri mai mult bune decît rele sau lucruri mai mult rele decît bune.

Atîta sînge a curs pentru atît de puţin, şi pentru încă mai puţin continuă să curgă. Se moare şi se trăieşte într-un adevăr care nu-i decît unul din multe.

Ce să credem însă despre „rădăcina existenţială”, despre ideea pe care toţi aceşti oameni şi-o făceau despre lume? Ea este în general atribuită unei situaţii de „criză”, economică, politică, religioasă sau de toate felurile la un loc, o „criză” cu majusculă. Oare au fost ei bolnavi, nevrotici, ca să surghiunească astfel lumea în sfera Răului sau cel puţin a amestecului?

Cu siguranţă, sistemul nu-i inocent, iar bătălii se dau pe toate fronturile, pentru un simplu *iota*. De aici însă pînă la a stabili o legătură strînsă între un anumit „sentiment al lumii” şi activarea opţiunii „această lume este rea”, distanţa este uriaşă. Cei care gîndesc astfel nu sînt nici mai mult nici mai puţin în „criză” decît ceilalţi, nici mai mult nici mai puţin „bolnavi” sau „pesimişti”. Ei nu fac decît *să gîndească* şi uneori gîndesc mai bine decît adversarii lor.

Să revenim însă la alegerea iniţială între două principii sau pentru două principii. *Nu există nici o opţiune înaintea acesteia*, pentru simplul motiv că sistemul nu conţinea încă posibilitatea de a anula transcendenţa: această inovaţie nu s-a prezentat spiritului european decît la finele secolului al XVIII-lea şi ei îi vom consacra ultimul capitol al cărţii de faţă.

Lumea *este creată*. Ea poate fi creată, logic, de Bine, de Rău, de amîndouă, de nici unul. Dacă un creaţionist de astăzi gîndeşte că lumea nu-i decît bună, păcătuieşte desigur prin exces de optimism. Trebuie să existe ceva care s-o degradeze, care să-i justifice starea actuală şi pe cea anterioară, pătrunsă de impermanenţă, de suferinţă şi de nelinişte: *Diavolul este o necesitate a primei reflecţii asupra experienţei lumii*. Şi totuşi, dualiştii nu exclud nici una dintre cele patru ipoteze: pentru maniheeni, lumea a fost creată de Bine; pentru anumiţi gnostici, pentru paulicieni şi catharii radicali – de Rău; pentru bogomili şi catharii moderaţi, lumea a fost creată de Bine şi organizată de Rău, dar Răul depinde de Bine: aceste două curente nu sînt cu adevărat dualiste; pentru majoritatea gnosticilor şi a marcioniţilor, lumea a fost creată de un intermediar care nu-i nici bun, nici rău. În gnosticism, el se află în legătură şi cu Binele

şi cu Răul, iar Răul derivă uneori din el, fiind, paradoxal, superior prin natură intermediarului însuşi. Pentru Marcion, Răul derivă tot din intermediar, dar raporturile dintre ei sînt încordate : Răul nu-i adversarul Binelui, ci al Demiurgului intermediar din care provine.

Unde malum ? Dacă se postulează două principii, Răul este unul din ele : nu are origine, nici început. Dacă se postulează un principiu, Răul trebuie să derive din Bine. Pentru a-l explica, este nevoie de un mit, de un Lucifer căzut, un Iblīs, un Samael. Gnosticii recurg la *două mituri*, extrase dintr-un repertoriu dualist fără vîrstă. Nu mai reanalizăm variantele secvenţelor celor două mituri, cu diversele lor aranjamente (v. *supra*, cap. V, § 18-19). Marcion, bogomilii şi catharii monarhieni se folosesc de mitul iudeo-creştin al lui Lucifer. Primul, care optase deja pentru o separare a lumilor şi a principiilor, transpune mitul arhanghelului căzut în lumea de jos ; ceilalţi, dimpotrivă, îl formulează într-o modalitate aproape ortodoxă.

În acest punct ajunse, *toate* dualismele şi pseudodualismele din Occident se găsesc în faţa unei alegeri simple, dar de bătaie lungă : trebuie să înfrunte mitul biblic al Genezei, şi îl supun unei interpretări libere, pornind de la premisele lor dualiste sau pseudodualiste.

Respingerea VT, în totalitate sau în parte, ar fi fost oare posibilă înainte de apariţia creştinismului ? Altfel spus, se poate gîndi că ar fi existat pentru respingerea lui raţiuni *anterioare* distincţiei pauliciene a celor două regimuri, *sub lege* şi *sub gratia* ? Astfel de raţiuni, după cum am demonstrat în alt loc, par să fi existat într-un iudaism fundamentalist ortodox, înşelat în aşteptările sale teologico-politice după căderea Templului, în 70 p.C. Cu certitudine, Pavel radicalizează termenii problemei, în aşa fel încît ar fi de negîndit ca un număr de consecinţe să nu se producă, dat fiind că aici se găsesc premisele sistemului şi că sistemul, o dată ce s-a pus în mişcare, tinde să-şi activeze toate posibilităţile.

Cu ce trebuie asociat VT ? Cu Binele, cu Răul, cu amîndouă, cu nici unul. Aici pseudodualiştii se îndepărtează de ortodocşi, neatribuind în totalitate VT Binelui. Numai acei intelectuali origenizanţi, catharii radicali din Desenzano, vor accepta realitatea VT pentru o lume creată de Bine, o lume care totuşi, fiind fizică, n-ar avea cum

să fie bună. În opoziţie, o parte a gnosticilor, maniheenii, paulicienii, bogomilii şi catharii monarhieni atribuie VT Răului, în întregime sau în parte. Pentru numeroşi gnostici şi pentru Marcion, el ţine de intermediar, care nu este nici bun, nici rău. În orice caz, chiar dacă i se acceptă adevărul istoric integral, VT caracterizează un regim al lumii care nu mai este valabil : poate fi folosit ca un exemplu pentru a arăta negativitatea acelui regim. (Să mai amintim în acest punct că Harnack era un evanghelic militant şi că lucrarea sa despre Marcion formula un reproş direct la adresa lui Luther pentru a nu fi avut fericita inspiraţie să se debaraseze de textul veterotestamentar înainte de instituţionalizarea Reformei.)

Exegeza inversă a VT se organizează într-un sistem care are tendinţa să se reproducă pînă la epuizarea posibilităţilor sale. Aici cercetarea devine fascinantă, căci dualiştii şi pseudodualiştii noştri operează acum pe un material mitic preexistent, activînd soluţii şi reaşezîndu-i secvenţele în configuraţii mereu noi. Ei nu i-au compus toate variantele posibile (ar fi interesant de examinat, alături de potenţialităţile logice realizate, cele care ar fi putut să fie), dar şi-au făcut conştiincios datoria.

Geneza nu contrazice pe nimeni. Ea vorbeşte despre un Dumnezeu creator al pămîntului şi al cerului (*ha-arets weha-shamayim*), aflat în faţa a două lucruri pe care nu le-a creat el : *tôhu wa-bôhu* şi apele primordiale învăluite în întuneric. Gnosticii monarhieni au reacţionat cu siguranţă într-un sens monist la această cosmogonie pe care o interpretau ca dualistă, atribuind creaţia materiei Sophiei sau Demiurgului. Duhul lui Dumnezeu, *ruâh*, se „poartă” deasupra apelor, Dumnezeu face Lumina care contrastează cu Întunericul, face firmamentul („tăria”) pentru a despărţi apele de sus de cele de jos, se iveşte uscatul, Dumnezeu îi porunceşte să „dea din sine” plantele, porunceşte (prin Cuvînt) să fie luminători, animale acvatice şi zburătoare, apoi animalele pămîntului ; se adresează sieşi (la plural : *Gen.* I, 26), pentru a-l face pe om după chipul şi asemănarea lui, îl face sexuat şi stăpîn al lucrurilor create. Văzînd că toate acestea sînt bune, Dumnezeu se odihneşte o zi.

Învăţaţii care au colaţionat Biblia erau tradiţionalişti şi nu se gîndeau la vremurile raţionaliste care aveau să vină. Capitolul 2 al *Genezei*, provenit din altă versiune, îl contrazice pe primul. Nu

analizăm contradicţiile – ele au format, demult deja, obiectul unei critici necruţătoare din partea dualiştilor cu care ne-am ocupat. Secvenţele următoare sînt, în ordine : facerea lui Adam din ţărîna pămîntului, însufleţirea lui prin „suflarea de viaţă” a lui Dumnezeu (2, 7), facerea grădinii orientale a Edenului, cu Arborele Vieţii şi Arborele Cunoaşterii (2, 8-9), ducerea lui Adam în Eden (2, 15), interdictul de a mînca din Arborele Cunoaşterii (2, 16-17), crearea femeii din coasta bărbatului adormit (2, 21-2), apariţia Şarpelui care-i explică Evei că dacă mănîncă din fructul oprit nu va muri (3, 4-5), Eva mîncînd şi dîndu-i şi lui Adam să mănînce (3, 6) ; ruşinea lor de a se vedea sexuaţi şi ascunderea lor de vederea lui Dumnezeu (3, 7-8) ; Dumnezeu care nu ştie unde sînt (3, 9), nici ce-au făcut (3, 11), blestemarea Şarpelui, a femeii şi a bărbatului (3, 14-19), „îmbrăcămintea de piele” (3, 21) şi izgonirea din rai (3, 23-4).

Să ne oprim o clipă asupra primelor secvenţe, uitînd din nou contrasensurile care mişună în ele pentru ochii unui exeget din epoca elenistică-romană, care se aşteaptă ca Dumnezeul său să fie atotştiutor, atotputernic etc. (Iehova şi/sau Elohim nu sînt nici una, nici alta ; pentru cei care au gîndit *acest* mit arhaic, problema nu se punea în aceiaşi termeni).

Două interpretări la capitolul 1 al *Genezei* nu au nevoie de o inventivitate specială : că la început era Dumnezeu *şi* ansamblul *tôhu wa-bôhu*-ape-întuneric ; şi că Dumnezeu era multiplu (1, 26). Prima secvenţă impune totuşi să fie găsită o obîrşie pentru apă şi pentru celelalte elemente. Există trei soluţii posibile :

1) Dumnezeu şi apa (sau întunericul) sînt principii (ofiţii lui Irineu, sethienii lui Ipolit, maniheismul, catharismul radical) ;
2) toate au fost făcute de Dumnezeu, dar Geneza a uitat s-o spună (ortodocşi, bogomili, cathari monarhieni) ;
3) acest Dumnezeu nu este adevăratul Dumnezeu (toţi dualiştii şi pseudodualiştii Occidentului, cu excepţia lui Ioan de Lugio) ; prin urmare, i *se poate* atribui originea materiei primordiale şi a întunericului (gnostici).

Pentru Marcion, materia primordială este un principiu, chiar dacă el nu vorbeşte explicit despre asta ; paulicienii nu par să-şi pună problema. Prima soluţie este dualist-radicală ; a doua nu este dualistă ; a treia este dualist-moderată : ea acceptă un al doilea

Dumnezeu, inferior, care poate fi autorul materiei şi al Răului, dar provine totuşi, într-un fel sau altul, din Dumnezeu Tatăl.

Multiplicitatea lui Dumnezeu (*Gen.*, 1, 26) este interpretabilă în mai multe feluri :

1) este un *plurale maiestatis* fără nici un sens concret (ortodocşi) ;
2) este o indicaţie că Dumnezeu a colaborat cu unul sau mai mulţi îngeri (posibilitate explorată de iudaism) ;
3) Dumnezeu nu este Dumnezeu :
   a) este un înger printre alţii (prognostici) ;
   b) în acest episod, este Diavolul (anumiţi gnostici, maniheeni, bogomili, cathari) ;
   c) este Arhontele lumii vizibile, dar nu Diavolul (majoritatea gnosticilor, Marcion). Lucrează împreună cu alţi arhonţi la facerea omului (majoritatea gnosticilor).

Numeroase opţiuni sînt de asemenea prezente în fiecare dintre secvenţele succesive ale mitului. Cine, de exemplu, îi suflă în faţă lui Adam ? Ar putea fi :

1) făcătorul său ;
2) altcineva decît făcătorul ;

În primul caz, poate sufla în faţa lui Adam :

1) ceva ce-i aparţine ;
2) ceva ce nu-i aparţine.

Apar patru combinări posibile :

1) făcătorul îi suflă în faţă lui Adam ceva ce-i aparţine (ortodocşi, Marcion, maniheeni) ;
2) făcătorul îi suflă în faţă lui Adam ceva ce nu-i aparţine (unii gnostici, un mit bogomil) ;
3) cineva diferit de făcător îi suflă în faţă ceva ce-i aparţine (anumiţi gnostici, un mit bogomil) ;
4) cineva diferit de făcător îi suflă în faţă ceva ce nu-i aparţine (anumiţi gnostici).

Nu vom continua, evident, această analiză, enumerînd posibilităţile conţinute în fiecare secvenţă. Dualiştii au arătat o inventivitate cu totul aparte cînd au avut de-a face cu episoade şi personaje precum Şarpele şi Cain.

Procesul la care asistăm încearcă să explice mitul iudeo-creştin al creaţiei inversînd exegeza literală (sau alegorizantă, în situaţia în

care povestirea evidenţiază contradicţii insolubile) şi activînd liber alegeri multiple din fiecare secvenţă a fabulei de origine.

Rezultatul acestui proces îl formează miturile dualismelor din Occident, care, din această perspectivă, sînt sincrone. Pentru că tendinţa lor este de a se reproduce la nesfîrşit plecînd de la un număr de principii simple, ele au reuşit să sfideze în diacronie persecuţiile, sabia şi rugul, ca să ajungă la manifestare. Semnele au trecut prin oameni, lăsînd în urmă victime. Lecţia dualismului nu a fost însă zadarnică : nimic din ceea ce obligă la gîndire nu este zadarnic, căci fisurează adevărurile acceptate. Or, în mecanismul generator al miturilor nu există vreun adevăr mai adevărat decît celelalte : „Mintea îşi este sieşi loc, într-însa poate face Rai din Iad şi Iad din Rai” (Milton).

Capitolul XII

Nihilism modern şi gnosticism

Wo keine Göter sind, walten Gespenster.
Novalis

1. Naşterea nihilismului

Nu avem intenţia să rezumăm dezbaterea în jurul *nihilismului*, concept care apare în 1799 şi continuă să fie mult folosit şi în zilele noastre (*cf.* Th. Süss, *Der Nihilismus bei F.H. Jacobi*, în D. Arendt, pp. 65-78 ; Penzo, pp. 11 sq. ; v. studiul nostru *Gnostic Revenge*, pp. 291 sq.). Va fi suficient să încercăm a preciza esenţa acestui „oaspete neliniştitor" care bate la uşa civilizaţiei noastre în zorii erei moderne. Lui Nietzsche în primul rînd va trebui să ne adresăm pentru a elucida chestiunea „morţii lui Dumnezeu".

Nietzsche se face purtătorul de cuvînt al vremii sale proclamînd că transcendenţa, care animă credinţa platonico-creştină şi care a dominat cultura occidentală mai mult de două milenii, şi-a pierdut eficienţa ; ea a încetat să mai fie o sursă de energie vitală şi de creativitate. Bineînţeles, aceasta implică şi *eliberarea* omului – numai că este vorba despre o „eliberare în neant", *Befreiung in das Nichts* (*cf.* L. Landgrebe, *Zur Überwindung*, p. 32). În această situaţie, există o singură alternativă : fie să acceptăm acest substitut edulcorat, acest *Ersatz* al transcendenţei care este credinţa în raţiune (*Vernunftglauben*), care, neavînd justificare metafizică, nu are nici forţă reală (*ib.*, p. 29) ; fie să considerăm nihilismul ca o *putere activă* şi să-i devenim instrumente. Atitudinea din urmă înseamnă, pentru Nietzsche, să construieşti dărîmînd – cum o dovedeşte un joc de cuvinte intraductibil : „man legt Hand an, man *richtet zugrunde"*

(*Wille zur Macht* XV 152, *ap*. Landgrebe, p. 33 ; *zugrunde richten* este expresia obişnuită pentru „a dărîma" ; dar verbul *richten* înseamnă „a construi" : aşadar, o construcţie care constă în distrugere).

Martin Heidegger a consacrat un întreg eseu spusei lui Nietzsche : „Dumnezeu a murit" (*Holzwege : Nietzsches Wort „Gott ist tot"*), iar concluzia este următoarea : „Astfel, vorba «Dumnezeu a murit» înseamnă : lumea suprasensibilă este lipsită de forţă eficientă. Nu mai răspîndeşte nici un fel de viaţă. Metafizica, adică pentru Nietzsche filozofia occidentală înţeleasă ca platonism, s-a sfîrşit. Nietzsche îşi înţelege filozofia ca pe o mişcare antimetafizică, adică, pentru el, antiplatoniciană. (...) Dacă Dumnezeu, în calitate de Cauză suprasensibilă şi Scop al oricărei realităţi, a murit, dacă lumea suprasensibilă a ideilor şi-a pierdut forţa constrîngătoare şi mai ales forţa de redeşteptare şi de elevaţie, nu mai rămîne nimic căruia omul să i se poată conforma şi după care să-şi poată îndrepta paşii. De aceea... apare întrebarea : «Nu rătăcim noi oare ca printr-un neant nesfîrşit ?» [*La Gaya Scienza*, af. 125, din 1882]. Astfel, formula «Dumnezeu a murit» constată că neantul începe să se întindă. Aici, *neant* vrea să spună : absenţa unei lumi suprasensibile cu putere de constrîngere. Nihilismul este o mişcare istorială*, şi nu părerea sau doctrina unei persoane sau a alteia. Nihilismul, «cel mai neliniştitor dintre oaspeţi», bate la uşă. (...) Nihilismul mişcă Istoria în felul unui proces fundamental abia recunoscut în destinul popoarelor occidentale. Nihilismul nu este aşadar un fenomen istoric printre altele, sau un curent spiritual care, în interiorul istoriei occidentale, s-ar înfăţişa alături de alte curente spirituale, cum ar fi creştinismul, umanismul ori iluminismul. Nihilismul, gîndit în esenţa lui, este mai curînd mişcarea fundamentală a Istoriei Occidentului. (...) Nihilismul este mişcarea universală a popoarelor pămîntului, înghiţite în sfera de putere a Timpurilor Moderne. (...) Ceea ce mai înainte condiţiona şi determina, sub modul finalităţii şi al măsurii lucrurilor, esenţa omului, şi-a pierdut puterea absolută şi imediată de eficienţă, această putere pretutindeni infailibil eficientă. Lumea suprasensibilă a finalităţilor şi a măsurilor nu mai trezeşte şi nu mai suportă viaţa.

---

* Este folosit termenul *historial vs. historique*, cu valoare adjectivală dar şi substantivală, pentru heideggerianul *das Geschickliche*, „destinalul", opusul a ceea ce este „istoric", accidental (n.tr.).

Această lume a ajuns ea însăşi lipsită de viaţă : moartă. Cu siguranţă, credinţa creştină mai există pe ici-pe colo. Dar iubirea revărsată într-o astfel de lume nu mai este principiul eficient şi operant al celor ce se întîmplă acum. Temeiul suprasensibil al lumii suprasensibile, luat ca realitate eficientă a întregului real, a ajuns ireal. Iată înţelesul metafizic al vorbei «Dumnezeu a murit», gîndită metafizic" (pp. 179-180, 209 trad. Brokmeier).

Or, în perspectiva a ceea ce urmează, trebuie să observăm imediat că starea căreia pare să i se aplice, potrivit acestei definiţii, conceptul modern de *nihilism*, este *inversul celei pe care am constatat-o în toate „dualismele Occidentului"*. Este important să precizăm acest lucru, întrucît interpretarea probabil cea mai influentă a gnosticismului tinde să facă din el, din pricina realului sau a pretinsului său anticosmism, *echivalentul* nihilismului modern (*cf.* lucrarea noastră *Gnosticismo*, pp. 119-29).

Am văzut că o caracteristică principală a gnosticismului, împărtăşită de celelalte curente dualiste sau pseudodualiste, este afirmaţia extremă şi extremistă a transcendenţei, în dauna lumii sensibile. Dacă este aceasta o formă de nihilism, atunci este vorba despre *nihilismul metafizic* cel mai puternic pe care-l va fi cunoscut vreodată istoria ideilor occidentale. Nihilismul modern se caracterizează tocmai prin trăsătura sa *antimetafizică* : sfera valorilor (metasistemul) este totalmente negată în favoarea lumii acesteia (sistemul), dar asta înseamnă că metasistemul care garanta sensul sistemului a încetat să mai funcţioneze şi că sistemul este de-acum înainte lipsit de orice valoare – este o *Befreiung in das Nichts*, o eliberare în neant care înlocuieşte transcendenţa.

Dacă nihilismul metafizic gnostic este, în substanţă, contrariul nihilismului modern, ele au totuşi ceva în comun : dărîmă aceeaşi transcendenţă. Într-adevăr, pentru nihilismul modern, transcendenţa este cea a Bibliei şi a „platonismului pentru popor" care-i creştinismul ; pentru „dualismele Occidentului", aceasta este „falsa transcendenţă" care trebuie demascată şi distrusă. Situaţia se traduce într-o activitate anti-iudeo-creştină şi într-o producţie antibiblică pe care nihilismul metafizic şi inversul lui, nihilismul antimetafizic, le au în comun. Prin urmare, la începuturile erei moderne, şi fără vreo legătură cu dualismele precedente, *sistemul exegezei inverse a VT*

s-a reactivat şi continuă să se reproducă de parcă n-ar exista soluţie de continuitate între generaţiile romantice din secolul al XIX-lea şi dualiştii activi din secolul I pînă într-al XVI-lea. Ceea ce explică analogia impresionantă dintre anumite scenarii mitice produse de romantici şi mitologiile dualiste. În mod sincronic, s-ar spune că nihilismul modern porneşte de la o opţiune aflată la extrema opusă afirmării dualiste a sferei valorilor, pentru a ajunge la concluzii formal identice în ce priveşte cerinţa de a neantiza, de a anihila conceptul comun (iudeo-creştin) de valoare. Diferenţa stă în faptul că, în majoritatea manifestărilor dualismului, Dumnezeul iudeo-creştin nu-i decît un intermediar falacios între sistem şi metasistem, iar pentru nihilismul modern el este expresia directă a metasistemului, care merită să fie dărîmat de vreme ce a încetat a mai fi garantul valorilor mundane. Altă analogie între nihilismul metafizic şi opusul său apare în aceea că primul postulează, iar al doilea a descoperit – mai devreme sau mai tîrziu – că *sistemul nu poate să aibă nici o valoare fără să existe ceva care să întemeieze valorile*. Este experienţa existenţialistă care, la Albert Camus în orice caz, se desfăşoară *în mod conştient* sub semnul gnosticismului : titlurile mai multor opere majore ale sale – *Exilul şi Împărăţia*, *Străinul*, *Căderea* – nu sînt decît metafore gnostice folosite pentru a desemna aici o situaţie formal identică şi esenţialmente inversă faţă de cea a gnosticului (*cf. infra*).

Vom analiza în cele ce urmează, fără nici o pretenţie de exhaustivitate, expresiile exegezei inverse a Bibliei în nihilismul romantic, pentru a trece apoi la dezbaterea contemporană asupra gnozei.

2. *Tradiţia post-miltoniană*

Milton (1608-1674) este cel care inaugurează, cu *Paradisul pierdut* (1667), o întreagă tradiţie mitologică în marginea Bibliei, continuată de William Blake (1757-1827) şi, la începutul secolului al XIX-lea, de romanticii englezi. Nonconformist în viaţa socială şi în opiniile sale religioase – făcute publice abia la o sută cincizeci de ani după moartea sa –, Milton respectă totuşi riguros în poemul său limitele ortodoxiei şi, în ciuda măreţiei dramatice a figurii lui Satan, îl lasă

mereu să fie Adversarul invidios al Dumnezeului atotputernic. Cît despre Adam şi Eva, ei păcătuiesc în buna tradiţie augustiniană, printr-un liber arbitru care nu este definit totuşi în termeni sexuali, pînă şi printre îngeri unirea sexuală fiind socotită dezirabilă. Scenariile mitice create de Blake sînt influenţate, cum a demonstrat Kathleen Raine, de platonismul lui Thomas Taylor, de experienţa vizionară a lui Swedenborg şi de filozofia lui Berkeley (Raine, pp. 11 sq., 81-159 sq.). În prima *Carte a lui Urizen*, se recunoaşte o parafrază liberă a Genezei, combinată cu reminiscenţe de mitologie greacă într-o istorisire originală în care teribila fiinţă primordială Urizen joacă rolul creatorului biblic. Urizen a fost înaintea pămîntului şi a morţii ; stă undeva la Miazănoapte, în tărîmuri „întunecate, umbroase, deşerte, solitare". „Umbră de groază", necunoscută, sterilă, închisă în ea însăşi, Urizen măsoară timpul şi spaţiul în „tenebrele sale de nouă ori desfăşurate" (Blake, *The Complete Poems*, p. 242). Arhitect al cosmosului, el reprezintă după Raine (pp. 74-5, 167-9) ipostaza divină a dispreţului şi urii pe care i le trezesc autorului mecanicismul fără suflet al lui Newton şi senzualismul lui Locke ; se identifică şi cu „tiranul moral al cărţilor profetice, care prin religia şi legile sale stăpîneşte o lume ce a uitat veşnicia" (*ib.*, p. 5). Creaţia este pusă sub semnul *împuţinării* facultăţilor umane : Zilele Genezei nu sînt altceva decît o cădere în şase etape (*ib.*, pp. 172-3) :

> *Şase zile mereu s-au micşorat plecînd*
> *Din ce erau, iar într-a şaptea se-odihniră*
> *Şi binecuvîntară-a şaptea zi-n speranţa lor nelegiuită*
> *Şi viaţa lor eternă o uitară* (Urizen IX).

Libertatea vizionară a autorului faţă de personajele scenariului nu permite desigur să se stabilească şiruri, chiar parţiale, de opţiuni activate într-o exegeză inversă a VT. Să ne limităm la constatarea cu totul generală că acest principiu rău, Urizen al poemului, este identificat cu Dumnezeul veterotestamentar.

Tradiţiei post-miltoniene îi aparţine *Prometeu descătuşat* (1818-1819) al lui Shelley, chiar dacă autorul îl preferă pe Prometeu lui Satan, ca unul ce „nu cunoaşte defectele ambiţiei, invidiei,

răzbunării şi nici pe cel al dorinţei de mărire personală, ce fac să scadă interesul nostru pentru eroul *Paradisului pierdut*" (Shelley, p. 201). În loc să încerce recuperarea lui Satan – cum va face Byron cîţiva ani mai încolo –, Shelley alege să-l înlocuiască prin Prometeu. În cadrul schimbat se recunoaşte însă aceeaşi revoltă contra lui Iehova : Jupiter este o divinitate celestă, un tiran neînsemnat care nu face altceva decît să se joace cu fenomenele meteorologice. La drept vorbind, găsim în Shelley, la prima vedere, mai multe trăsături „gnostice" decît nihiliste : există o transcendenţă mai puternică decît Jupiter însuşi – Fatalitatea, Timpul, Norocul, Întîmplarea, Schimbarea, care se supun numai legii Iubirii. Iar deasupra acestei forţe care se va substitui inteligenţei ecosistemice incapabile să-şi împlinească rolul, se găseşte ecosistemul cosmic în întregul său, reprezentat de creatorul universal,

Rege al sorilor şi al stelelor, al Demonilor şi al Zeilor,
Al Dominaţiilor eteree ce-n stăpînire au
Cuiburi elizeene, neschimbătoare, fericite,
Dincolo de pustiul înstelat al cerului (*ib.*, p. 255).

Cînd despotismul lui Jupiter este înlocuit prin domnia iubirii şi a libertăţii, iar Hercule sfărîmă lanţurile lui Prometeu, marea, binecuvîntata Republică a enonilor hipercereşti, un fel de pleromă gnostică în jurul unui *agnostos theos*, îşi va arăta mulţumirea printr-un glas anonim (*ib.*, p. 256).

Scenariul lui Shelley prezintă un aspect „gnostic" : un tiran celest, ignorant şi neputincios, stăpîneşte lumea oamenilor ; pentru salvarea omenirii în suferinţă, un mîntuitor se sacrifică ; o Republică de entităţi pure, superioară despotului, îşi declară satisfacţia la detronarea lui ; un nou regim al lumii, regimul prometean al iubirii şi al egalităţii, va veni după domnia arbitrară a lui Jupiter. Aici însă se opresc analogiile cu gnosticismul. Pentru Shelley, Pămîntul este un Titan şi are o funcţie cu totul pozitivă ; salvarea va fi perfect democratică (într-adevăr, idealul şi limbajul Revoluţiei franceze îl inspiră în mare măsură pe autor) ; nu-i vorba despre consubstanţialitatea omului cu eonii transcendenţi, aceştia nu intervin direct în luptele din ecosistemul terestru ; în fine, principiul antropic nu este

nici negat, nici afirmat : destinul umanităţii se joacă între tiranul din ceruri şi Titanul-mîntuitor. Nu trebuie să conchidem grăbit că optimism şi nihilism se exclud reciproc ; dimpotrivă, entuziasmul lui Shelley şi cadrul perfect optimist al scenariului său nu contenesc de-a fi nihiliste, căci în ultimă instanţă avem de-a face cu aneantizarea Dumnezeului biblic. Iar acesta este reprezentantul transcendenţei platonico-creştine care a constituit metasistemul civilizaţiei occidentale, precedîndu-i naşterea. În strigătele de bucurie ale eliberării se vestesc deja abisurile libertăţii.

Cu *Cain. Un mister* (1821), Byron merge mai departe decît Shelley, reluînd cu îndrăzneală figura eroului miltonian, Satan--Lucifer. De astă dată, Satan nu mai este rebelul care vrea cu orice preţ să pîngărească opera divină. Cititorul însuşi trebuie să hotărască dacă Lucifer l-a înşelat pe Cain, aşa cum pare să sugereze finalul poemului sau dacă, dimpotrivă, i-a deschis ochii. Byron îşi suspendă judecata : nu ia nici partea Bibliei, nici pe cea a cainiţilor lui Irineu (I 31, 1-2), care fac din Cain un personaj în întregime pozitiv.

Este uimitor cît de mult seamănă, la suprafaţă, poemul byronian cu miturile gnostice. Inutil să mai subliniem că autorul nu era cîtuşi de puţin conştient de acest „anacronism” ; el credea chiar că oferă o dimensiune epică teoriei catastrofelor periodice a lui Cuvier. Acesta, la rîndul său, „Napoleon al inteligenţei”, nu face altceva decît să dea o expresie ştiinţifică mitului distrugerilor periodice ale lumii, prezent în *Politicul* lui Platon. Celsus, Porfir şi Calcidius se folosiseră în voie de acest mit ; din cîte ştim însă, el n-a fost niciodată utilizat de gnostici. (Este interesant să amintim aici că Rudolf Steiner era un admirator al lui Byron şi îi atribuia cunoştinţe esoterice. Steiner avea să combine formula universurilor succesive Byron--Cuvier cu ideea origenistă a „răcirii” Intelectelor, care devin suflete. Se poate spune că Platon este demitologizat de Cuvier, că Byron îl remitologizează pe Cuvier, iar Steiner la rîndul lui îl remitologizează pe Byron.)

Byron a aplicat Bibliei o exegeză inversă, activînd şi el opţiuni deja întîlnite în tratatele gnostice. Principiul care explică răsturnarea perspectivei tradiţionale este legat de întrebarea *unde malum ?* Într-adevăr, crede Lucifer-Byron, un Dumnezeu care a făcut sau a permis ca omul să fie muritor şi lumea – rea nu poate fi un

Dumnezeu bun. Lucifer îi dezvăluie lui Cain că există *altă* putere în afară de Dumnezeu, iar aceasta este chiar Lucifer. Cain poate deveni nemuritor dacă acceptă să-l adore pe Lucifer în schimbul cunoaşterii pe care acesta este gata să i-o treacă (Lucifer = Pomul Cunoaşterii). Precum Ioan din *Apocriful lui Ioan*, Cain îşi chestionează maestrul, uneori întrebările fiind chiar identice : cine era Şarpele din grădina Edenului ? Cain crede că era un spirit (Byron, *The Poetical Works*, p. 450b), dar Lucifer îi dă răspunsul realist pe care l-am aflat deja în *Mărturia adevărului* : „Şarpele *era* Şarpele", „The snake *was* the snake –/ No more and yet no less than those he tempted", „nici mai mult şi nici mai puţin..." Revelaţia lui Lucifer are un aspect teoretic şi unul practic, constînd într-o experienţă extatică. Spre a ajunge nemuritor, Cain trebuie să-şi transforme intelectul în aşa fel, încît să devină „el însuşi/ Şi centru-al lucrurilor dimprejur" („if the mind will be itself/ And centre of surrounding things" : p. 540b). Lucifer îi arată apoi adevărata faţă a universului, alcătuit din lumi multiple, produse ratate ale aceluiaşi Dumnezeu : Cain află adevărul teribil că nu numai lumea de aici este rea, ci şi toate acele nenumărate lumi, chiar locuite de creaturi superioare omului, şi ele coruptibile şi sortite morţii (p. 445a) ; ideea, o ştim, este de extracţie origenistă, chiar dacă Byron i-o atribuia lui Cuvier. Multiplicarea sistemelor provenite de la un creator nefericit transformă suferinţa în adevărata dimensiune a fiinţei. În esenţa ei, dezvăluirea luciferiană este simplă : Dumnezeu însuşi fiind tiranic, el nu poate decît să se reproducă în creaturi imperfecte, rele, pe care va încerca neîncetat să le înşele, ascunzîndu-le taina ultimă a universului – că *viaţa în ea însăşi este nefericită*.

În ciuda analogiilor de suprafaţă cu scenarii mitice gnostice, poemul byronian vehiculează un înţeles opus atitudinii gnostice : omul devine el însuşi numai acceptînd ideea decadenţei unui sistem de valori care, văzute de departe, par bune, dar care de aproape se descoperă la fel de adînc nefericite pe cît este rezultatul (= lumea umană) căruia ele îi formează cauza eficientă. Intelectul (*mind*) nu este Intelectul platonician, ci Raţiunea Luminilor şi a Revoluţiei franceze, care devine „centru ei înseşi şi lucrurilor dimprejur". Ne aflăm aici în prezenţa a ceea ce filozofii definesc drept „abisul credinţei în Raţiune", *Abgrund des Vernunftglaubens* (Landgrebe, p. 29).

3. Leopardi

Marele poet din Recanti, Giacomo Leopardi (1798-1837), care, pe culmea disperării, îl ruga în 1833 pe artizanul lumii, Ahriman (Arimane), suprem „dăruitor al tuturor relelor", să-i taie firul vieţii înainte de a atinge treizeci şi cinci de ani (*Ad Arimane, Opere* I, pp. 434-5), a deschis deja poarta către *Abgrund*. În concepţia sa, transcendenţa nu mai ocupă nici un loc, nici ca principiu filozofic, nici ca mit literar. Divinitatea lui, numită o dată Ahriman, este supremă, imanentă şi în mod raţional rea : ea nu poate fi înfrîntă decît prin moarte. Avem de-a face cu o situaţie gnostică în răspăr : nu divinitatea (cea adevărată) este chemată să dea ajutor împotriva morţii, ci moartea trebuie să aducă salvarea împotriva singurei divinităţi a singurei lumi. Mai mult încă decît *Abgrund des Vernunftglaubens*, aici aflăm deja un *nihilism activ*.

Operette morali ale lui Leopardi abundă în remarce privind nefericirea făpturii umane şi precaritatea condiţiei sale. Acel *Zibaldone di pensieri*, un fel de jurnal filozofic de 4 526 de pagini (3 300 de pagini imprimate în ediţia F. Flora) ce acoperă o perioadă de douăzeci de ani, îi oferă prilejul unor consideraţiuni diverse şi uneori contradictorii. Leopardi se întreabă dacă structura lumii şi prezenţa răului atît de adînc înrădăcinat în ea sînt compatibile cu ipoteza unei „cauze inteligente" aflate la originea totului (4284 : II, 1080). Subiectul său predilect este meditaţia asupra sinuciderii, vederile lui în privinţa aceasta schimbîndu-se după umori şi o dată cu trecerea timpului. De multe ori creştinismul este acuzat că a răspîndit o imagine nefericită a omului (105 : I, pp. 131 ; 253-55 ; 248-50 etc.). Omul şi-a pierdut legătura cu natura, devenind o fiinţă acosmică (220 : I, pp. 226 etc.).

Cum a constatat C. Galimberti (*Operette*, pp. XXIX-XXX), fragmentul cel mai „gnostic" al lui Leopardi poartă data de 19-22 aprilie 1826 şi reprezintă o condamnare fără apel a acestei lumi rele (4174-77 : II, pp. 1004-6) : „Totul este rău. Asta înseamnă că tot ce este este rău ; existenţa în ea însăşi e rea şi îndreptată spre rău. Nimic nu este bun, decît nefiinţa..."

Leopardi pare să discute cu detaşare această idee anti-leibniziană. El îşi imaginează pe cineva ostenindu-se să compună un fragment

pseudoepigraf pe această temă, atribuindu-l vreunui filozof „din vechime” sau „indian”. Personal, spune, n-ar fi ostil acestei ipoteze : „Lucru sigur şi serios este că existenţa înseamnă un rău pentru toate părţile care compun universul.”

Într-un fragment din 17 mai 1829 (4511 : II, p. 1319), Leopardi discută problema divinităţii şi a naturii, le identifică şi trage concluzia că răul aparţine în mod esenţial Naturii lui Dumnezeu.

Dar manifestul nihilist al lui Leopardi este proiectul imnului către Ahriman din 1833. Ahriman este Demiurgul şi Domnul singurei lumi care există, adorat de popoarele primitive şi moderne sub numele de „Dumnezeu”, „Fatalitate” şi „Natură”. Este o divinitate a cerului, un soi de Iehova manifestat prin furtuni şi calamităţi. Ordinea lui, care este ordinea acestei lumi, este rea căci se întemeiază pe agresiune şi vicleşug, care izbîndesc asupra sincerităţii, a modestiei şi a cinstei. Dumnezeul acesta al Răului a pus totuşi în om un grăunte de plăcere (Eros), repede preschimbat în tortură. Pe scurt, Ahriman este

Rege al lucrurilor, făuritor al lumii, misterioasă
Răutate, supremă putere şi supremă
Inteligenţă, veşnic
Dăruitor de rele şi pricină a mişcării.

Dorinţa formulată de Leopardi este paradoxală : „Nu ştiu să fi cerut cineva vreodată milă de la Ahriman, eu însă îţi cer să nu trec de-al şaptelea lustru. Am fost în viaţă profetul tău cel mai de seamă, apostolul religiei tale. Răsplăteşte-mă. Nu-ţi cer nimic din cele pe care oamenii le numesc bune : îţi cer ceea ce oamenii iau drept cel mai mare rău, moartea.”

C. Galimberti crede că poetul a fost direct influenţat de comportamente gnostice. Încă prin 1814-15, Leopardi, adevărat învăţat precoce, adunase *Fragmenta Patrum Graecorum Saeculi Secundi et Veterum Auctorum de illis testimonia*, unde vădea o bună cunoaştere a diverselor erezii gnostice (Galimberti, p. XXVIII n. 48). Îl citise pe Irineu în ediţia Massuet (1720). Ipoteza unor reminiscenţe de lectură nu e obligatorie : Leopardi însuşi avea o „conştiinţă nefericită”, pentru a relua formula lui Hegel.

4. Romantismul francez

„Romantismul a favorizat renaşterea literară a maniheismului, făcînd să predomine în marile sale epopei (*La Chute d'un ange, La Légende des siècles*) un dualism metafizic de care se pare că nici Lamartine, nici Victor Hugo nu erau prea conştienţi, acelaşi totuşi care învăluia în mod straniu cele mai însemnate teorii ale catharilor", scrie René Nelli în 1953 (*Spiritualité*, p. 213). În ce priveşte povestirea în versuri a lui Lamartine, pe care amestecul de eros, *science-fiction* şi sadism ar putea-o desemna ca precursoare pesimistă a romanului foileton, René Nelli avea în vedere probabil teoria bogomilo-cathară a sufletului angelic şi asemănarea cu totul relativă dintre *endura* cathară şi sfîrşitul eroului lamartinian.

Singur finalul *Căderii unui înger* (publicat în 1838) conţine cîteva accente anticosmice. În rest, tempoul narativ este mult prea alert ca să permită consideraţiuni filozofice. Cédar, îngerul căzut, naiv şi înzestrat cu o forţă fizică remarcabilă, se comportă ca un erou şi găseşte întotdeauna o cale de ieşire din fel de fel de situaţii periculoase. Cédar şi iubita sa, Daïdha, vizitează numeroase societăţi omeneşti, întemeiate toate pe nedreptate şi pe reguli arbitrare. Daïdha murind, disperarea provoacă îngerului încarnat o iluminare, el înţelege că existenţa este rea în sine şi se dă pradă focului ca un preot budist.

Poemele din *La Légende des siècles* a lui Hugo (1859, completată în 1877, apoi pînă în 1885) cuprind doar cîteva legende dualiste populare, dar *La Fin de Satan* (ediţie postumă, 1886), elaborat între 1854-57, este o istorisire post-miltoniană originală pe care critica n-a omis s-o pună în legătură cu mitologia gnostică (*cf. Gnostic Revenge*, p. 303). În 1854, Hugo locuieşte la Jersey, face spiritism şi primeşte vizitele nocturne ale unei fantome credincioase, Doamna Albă (Iunie II, pp. 318-20). La echinocţiul de toamnă, la masa spiritelor va vorbi Moartea însăşi. Ea îi spune : „Dă viaţă operei tale de nălucă ; fă-o completă, alcătuieşte-o din toate filtrele misterului ; umple-o de oroare, de fulgere şi trăsnete, de clocote ; aruncă în ea broaşte rîioase, şerpi, păianjeni, lilieci şi omizi, scorpioni, scolopendere, făpturile imunde, tîrîtoare, fiinţele blestemate, gînditoare, palide, hirsute etc." (*ib.*, p. 336). La 22 octombrie, moartea îi

prezice că lucrarea lui fundamentală se va intitula *Conseils à Dieu* (*ib.*, p. 337). La începutul lui 1855, în mai multe rînduri se manifestă Isus, lansîndu-se într-o critică a creştinismului şi insistînd asupra absenţei lui Dumnezeu. Pe 8 martie, Isus îi vorbeşte de *iertare*, iar poetul înscrie pe marginea notelor şedinţei : „Fac un poem intitulat *Satan pardonné*", adăugînd că-l începuse în martie 1854. Continuă *Dieu* şi *La Fin de Satan* la Guernesey, unde nopţile îi sînt populate de prezenţe stranii. Cele două poeme poartă pecetea acestei perioade agitate (Gaudon, pp. 218-20, 351-2).

La Fin de Satan se prezintă mai curînd ca o legendă dualistă populară decît ca o speculaţie gnosticizantă. Centrul de interes al poemului îl găsim în legătura de iubire şi ură dintre Dumnezeu şi Satan, arhanghelul căzut. Satan vrea să anihileze creaţia unui Dumnezeu evident lipsit de atotputernicie. Ar reuşi poate, dacă n-ar nutri pentru Dumnezeu o delicată, reală şi indestructibilă afecţiune şi dacă n-ar detesta el însuşi, din toată fiinţa-i angelică, tenebrele fetide în care este constrîns să vieţuiască. *Pe măsură ce este mai copleşit de scoriile propriei sale activităţi distructive, Satan îşi sporeşte violenţa contra lui însuşi*. Cei doi luptători trebuie să ajungă la o înţelegere înainte ca opera divină să fie cu totul compromisă, iar Satan definitiv dezgustat de lumea lui deplorabilă.

Personajul lui Hugo nu mai este Satan al lui Milton, dispune de puteri mai mari. Expulzat din cer, el cade vreme de 15 000 de ani. Cuvintele lui – Moarte, Infern, Minţi ! – se încarnează respectiv în Cain, Sodoma şi Iuda, scuipatul i se preschimbă în Baraba. Ca să se răzbune pe Dumnezeu, o face în primul rînd pe Isis-Lilith, *anima mundi* rea, prima femeie a lui Adam. Isis-Lilith ia în stăpînire metalele şi mineralele, iar cînd Dumnezeu vrea să distrugă lumea pentru a contracara urzelile vrăjmaşului, substanţele lui Lilith îl împiedică, rezistînd la apă şi la foc. Acţiunea lui Satan este şi spirituală şi fizică. De la el vin războaiele, nedreptăţile, lipsa de libertate, puterea ; el a făcut animalele hidoase şi nocive. Îl urmăreşte fără răgaz pe creator, pe propriul lui teren : „Lumea e un eşafod. Eu sînt călăul sumbru şi-l execut pe Zeu", spune el, şi anunţă : „Dumnezeu va muri" (*Fin*, p. 903). La un moment dat, creaţia şi contracreaţia se află în echilibru : „Paradisul tău e doar o cumpănă la ocna mea", îi spune Satan lui Dumnezeu. „Ocna" e, fireşte, lumea.

Dumnezeu cunoaşte însă nefericirea adîncă a lui Satan. Ca să nu fie silit să lase toată creaţia la voia lui, încearcă un gest de împăcare : o trimite la Satan pe propria-i fiică, îngerul Libertate, făcută de Dumnezeu dintr-o pană pierdută în cădere de arhanghel, cu o propunere onorabilă : pentru ca „Edenul să se-ntoarcă”, lumea urmează să fie întîi distrusă ; în schimb, Satan va putea reurca la cer (*ib.*, p. 930). Satan acceptă, Dumnezeu îl iartă şi războiul cumplit încetează.

Nu ne-am fi aşteptat ca Hugo să dorească nimicirea lumii. Este totuşi concluzia logică ce derivă din conţinutul pactului dintre Dumnezeu şi Satan.

5. Un romantic român

Romanticul român Mihai Eminescu (1850-1889), puternic influenţat de Schopenhauer şi de *acea* Indie pe care filozoful german şi admiratorii săi din Viena o dezvăluiseră Occidentului, a construit şi el, în poemele sale, scenarii care, perfect încadrate în sistemul nihilismului, prezintă cu miturile gnostice numai analogii de suprafaţă.

Poemul *Mureşanu* (în versiunile din 1872 şi 1876) închide în sine o condamnare a Demiurgului, falsă divinitate lipsită de putere, care nu-i poate impresiona pe oameni decît prin vijelii şi tunete. Este un Dumnezeu egoist şi oamenii îi seamănă. Fericirea supremă ar echivala cu non-existenţa în această lume rea. Dar Demiurgul este el însuşi supus legii metensomatozei, a reîncarnării în corpuri noi. El nu poate asigura totala extincţie a fiinţei. Omului îi rămîne ca soluţie numai să se alieze cu Adversarul, Satan, singura forţă cosmică în stare să aducă odihna prin moarte. Atitudinea lui Eminescu se apropie aici de cea a lui Leopardi.

Un scenariu mitic mai complex cuprinde poemul *Demonism* din 1871, care oferă o viziune „primitivă” a lumii (*cf.* art. nostru *Fantasmes*, p. 428) :

O raclă mare-i lumea. Stele-s cuie
Bătute-n ea şi soarele-i fereastra
La temniţa vieţii…

În centrul ei ideatic regăsim „critica” Demiurgului iudeo-creştin domnitor în ceruri, caracterizat prin *frumuseţe* şi *răutate*, pe cînd Titanul Pămînt, aliat odinioară cu Adversarul şi „detunat”, lovit de trăsnetul Demiurgului, este *urît*, dar *bun*. Unitatea platoniciană a Frumosului şi a Binelui este ruptă, polarităţile esteticii şi eticii sînt inversate. Eminescu retrage proiecţiile din planul transcendenţei pentru a le investi în ecosistemul terestru. Dacă lumea este rea, înseamnă că Demiurgul e rău ; în consecinţă, toţi revoltaţii împotriva ordinii sale sînt buni. Vrăjmaşul bun se numeşte aici Ormuz (Ohrmazd-Ahura Mazda) ; Pămîntul a participat la revolta lui, a recăzut, lovit şi a fost învelit în sicriul ceresc. Epifania naturii revelează însă mereu că Pămîntul are o existenţă supranaturală : el este un înger. Numai ascultînd mesajul de pace al naturii terestre poate omul să învingă în el însuşi egoismul demiurgic. Proiecţiile sînt dezinvestite din transcendenţă şi orientate asupra Pămîntului : iată o situaţie tipică pentru nihilismul modern.

6. Gnosticismul ca model analog

Filozofia, potrivit unei zise celebre, este o afacere germană de provincie. Dezbaterea modernă asupra gnozei încă n-a ieşit din această provincie unde, alături de concepte precum „secularizare” şi „nihilism”, continuă să agite spiritele. În fond, miza ei nu este chiar modestă : se pune în chestiune însuşi sensul istoriei.

Prin convenţie, lucrarea *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie* (Tübingen, 1835) a lui Ferdinand Christian Baur este considerată semnalul de deschidere a discuţiei filozofice asupra gnozei. În realitate, am putea urca pînă la Gottfried Arnold (1666-1714), a cărui operă *Unparteiische Kirchen – und Ketzerhistorie* (1699) l-a influenţat decisiv pe Goethe.

Baur inaugurează în orice caz moda comparaţiilor între gîndirea modernă şi vechiul gnosticism. Pentru el, Hegel ar fi moştenitorul gnozei valentiniene. În valentinism, *spiritul absolut* se află în vîrful piramidei, iar eonii sînt esenţe în care spiritul se gîndeşte pe sine, negîndu-se. Legătura care le asigură eonilor coerenţa în diversitate este *iubirea*. Toate acestea se regăsesc la Hegel : pentru el,

echivalentul căderii Sophiei şi al creaţiei lumii inferioare este fractura „Împărăţiei Fiului Lumii”, cea care succedă „Împărăţiei Tatălui”, în „natură fizică” şi „spirit finit” (*endlicher Geist*). „Spiritul finit” la Hegel ar fi echivalentul acelei *psychê* valentiniene, care este rea. „Împărăţia Fiului Lumii” se va sfîrşi prin „negarea negaţiei” : „procesul de reconciliere” (*der Prozess der Versöhnung*) prin care spiritul absolut se recunoaşte pe sine ca atare (Taubes, *Eschatologie*, pp. 159-61).

Baur nu sesizează caracterul *dualist* şi uneori *anticosmic* al gnosticismului, pus în lumină abia cu o sută de ani mai tîrziu de către Hans Jonas (1934). Conceptul său de „gnoză” se aplică la fel de bine creştinismului şi neoplatonismului. Nu intrăm în detalii asupra variaţiilor considerabile ale acestui concept. Pentru Eugen Heinrich Schmitt (*Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur*, 1903-1907), gnoza este opusă simplei „credinţe” (p. 3), aşa precum experienţa interioară se opune experienţei vulgare asociate în viziunea lui cu Biserica. Definiţia este creştină şi a fost formulată de Clement din Alexandria. Analiza lui Schmitt plonjează însă repede în arbitrar, cel mai mare gnostic modern fiind declarat… Tolstoi (p. 9) !

Discuţia cîştigă în coerenţă prin publicarea primului volum din *Gnosis und spätantiker Geist* (1934) de Hans Jonas. Aici se fixează, ca „invarianţi” ai gnosticismului, dualismul anticosmic şi caracterul „de-volutiv” al gnosticismului : ruptură a ordinii şi cădere, iar nu evoluţie. Pentru Jonas, Hegel nu intră nicidecum în aceşti parametri. Cercetarea ne-a arătat (v. *supra.*, cap. V) că spectrul manifestărilor gnostice nu permite o definire prin invarianţi. Totuşi, este fundamental să se precizeze aceste „trăsături distinctive” în raport cu care devine posibilă definiţia însăşi. Pe de altă parte, „devoluţia” caracterizează într-adevăr sistemele gnostice, dar o întîlnim şi în alte locuri, la Origen şi Plotin, de exemplu. Ea este strîns legată de „schema alexandrină”, de multiplicarea treptelor intermediare dintre Dumnezeu şi lume ; altminteri am putea spune că ideea devoluţiei nu este străină de toată tradiţia platoniciană şi că varianta ei iudeo-creştină înseamnă pierderea condiţiei paradisiace din cauza păcatului originar.

Cartea lui Jonas relansează în Germania interesul pentru gnoză, în vreme ce capodopera polemică a lui A. von Harnack, *Marcion* (1951), sensibilizase spiritele la tematicile dualiste. Al treilea eveniment îl constituie apariţia cărţii lui Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941). Cînd dezbaterea se va relua după război, ea va fi orientată după reperele fixate de cei trei mari autori.

Eschatologia occidentală (Abendländische Eschatologie, 1947) a lui Jacob Taubes lua în discuţie destinul popoarelor din Occident. La vremea aceea, Taubes era heideggerian. Or, pentru Heidegger, sensul fiinţei se manifestă ca fiinţă-pentru-moarte (*Sein zum Tode*). Taubes transferă această propoziţie asupra istoriei : sensul istoriei se manifestă în *eschaton*, în sfîrşitul istoriei. „În eschaton, istoria îşi depăşeşte propriile-i limite şi îşi devine sieşi vizibilă” (p. 3). Autenticitatea istorială va aparţine aşadar acelor forţe istorice care tind, dacă nu să accelereze, cel puţin să realizeze sfîrşitul istoriei printr-un proces de „revoluţie permanentă”.

Taubes identifică mişcarea pozitivă a istoriei în tradiţia gnostico-apocaliptică (pp. 5-10), proprie poporului lui Israel. Acesta are în lume o situaţie singulară : subzistă în mod paradoxal ca „popor fără spaţiu”, pentru că este „poporul timpului”, timp a ceva ce nu este, dar va fi, timpul unui cer nou şi al unui pămînt nou (*ib.*, p. 12). De aceea Israel se înfăţişează ca „loc al revoluţiei” : „Locul istoric al apocalipticii revoluţionare este Israel” (*ib.*, p. 15). Taubes nu face nici o distincţie între literatura apocaliptică şi gnosticism ; pentru a le defini pe amîndouă, se slujeşte de analiza lui Jonas – şi atît (*ib.*, pp. 25-31). Atunci apare corect să spunem că, pentru Taubes, gnosticismul reprezintă ideologia *istorială* a apocalipticii revoluţionare, căreia creştinismul îi este, de altfel, manifestare, căci Isus predică apropierea Împărăţiei cerurilor. Prin moartea şi învierea lui, lumea de aici este abolită, dar întîrzie să dispară. Pavel dă o expresie gnostică acestui paradox : mîntuirea pe dimensiunea orizontală a timpului este transpusă în mîntuire pe dimensiunea verticală a fiinţei, în eliberarea din închisoarea lumii (*ib.*, p. 71). Părinţii bisericii însă, începînd cu Origen, au optat pentru inautenticitate istorială, condamnînd chiliasmul (*ib.*, pp. 75-6). Spiritul eschatologic se stinge în concepţia augustiniană a Bisericii, care reprezintă răsturnarea

chiliasmului : Biserica este *deja* Împărăţia lui Cristos şi a Cerurilor (*ib.*, p. 79). După Augustin, chiliasmul devine o afacere sectară (*ib.*, p. 80), foarte serioasă de altminteri la Gioacchino da Fiore, a cărui interpretare a istoriei va fi dusă la ultimele ei consecinţe logice de Thomas Münzer – acesta vrea să realizeze *ecclesia spiritualis* pe pămînt şi justifică folosirea puterii de către cei buni (*ib.*, p. 86). În inautenticitate recade secolul Luminilor, cel care restabileşte Biserica, o „Biserică a Raţiunii". În vremea lui Hegel, valoarea critică a creştinismului, raţiunea lui de a fi, se consumase. După Taubes, acesta ar fi înţelesul „morţii lui Dumnezeu" constatate de Hegel în *Glauben und Wissen* din 1802. Hegel însuşi se plasează în tradiţia apocaliptică sectară, este un ioachimit. Dacă la Gioacchino da Fiore ţelul mişcării dialectice a spiritului era *plenitudo intellectus*, la Hegel el va fi cunoaşterea absolută, *das absolute Wissen*. Dialectica devenirii nu-i nesfîrşită, ea tinde spre acel *eschaton* unde îşi găseşte împlinirea : „Cînd spiritul atinge sfîrşitul unde se dezvăluie în de-plina sa formă, istoria spiritului este îm-plinită" („Indem der Geist das *Ende* erreicht, darin er seine *volle* Gestalt offenbart, ist die Geschichte des Geistes *voll-endet*" – *ib.*, p. 94). Hegel îşi concepe filozofia ca pe ultima posibilă : ea este fortăreaţa finală unde s-a „împlinit" istoria filozofiei.

Taubes accentuează asupra momentului Reformei în revelarea forţelor istoriale. Pentru el, Münzer este un teocrat revoluţionar care, asemenea profeţilor din VT, urmăreşte să instaureze legea lui Dumnezeu pe pămînt prin violenţă şi subversiune. La rîndul lui, Luther este un marcionit moderat, uşurat să lase în grija statului laic acea blestemată parte din existenţă care cade sub Lege, pentru a se consacra în întregime edificării unei interiorităţi creştine. Mai perspicace între cei doi ar fi fost Münzer, întrucît el prevede că sufletul, adică interioritatea, subiectivitatea, saturat de mierea rugăciunii şi a graţiei, copleşit, înecat, va sfîrşi prin a nu mai exista : „*Wer den bitteren Christum nicht will haben, wird sich am Honig totfressen*". Cine nu vrea să aibă de-a face cu partea amară a lui Cristos, va mînca atîta miere că va muri. Metafora obsedantă a lui Luther, care refuza totuşi „partea amară" a lui Cristos, o formau excrementele solide ; mierea – dar una care provoacă moartea prin supraabundenţă – revine mereu sub pana lui Münzer. Din punctul de vedere al

dezvoltării conştiinţei, Münzer va fi avut dreptate, căci subiectivitatea pe care se sprijină evanghelismul avea să se dovedească ceva tare precar şi, în curînd, la toate eforturile de a întîlni divinitatea pe terenul interiorităţii nu va mai răspunde decît tăcerea înspăimîntătoare a lui Dumnezeu.

O dată cu Hegel, locul autenticităţii istoriale se mută definitiv din religie în filozofie, aceasta preluînd funcţia revoluţionară a celei dintîi (*ib.*, pp. 163-4). Reprezentanţii revoluţiei permanente sînt Marx şi Kierkegaard: „Marx distruge lumea burghezo-capitalistă, Kierkegaard lumea burghezo-creştină" (*ib.*, p. 167). Cînd Marx îşi publică Manifestul comunist, Apocalipsa societăţii capitaliste pe ruinele căreia se va înălţa societatea fără clase, Kierkegaard publică un manifest anticomunist (*Das Eine was nottut*). Pentru Marx, 1848 a fost anul istorial cînd „starea a patra" şi-a făcut intrarea în istorie. Pentru Kierkegaard, acest eveniment este semnul palpabil al îndepărtării de Dumnezeu: revoluţia nu trebuie să fie socială, ci religioasă, socialismul este culmea demonismului, Anticristul în persoană (*ib.*, p. 190). Care dintre ei are dreptate? După Taubes, singura soluţie posibilă este *coincidentia oppositorum*, care va elimina contradicţia între *înăuntru* şi *afară*, între ordinea exterioară şi cea interioară. Dar etapa aceasta nu va putea fi atinsă decît în eschaton; prin urmare, nu trebuie nicidecum pierdut din vedere că locul autenticităţii istoriale este revoluţia gnostică (*ib.*, pp. 192-3).

Cartea patetică a lui Taubes provoacă o reacţie care se prelungeşte pînă în zilele noastre. Cel dintîi, Eric Voegelin (*The New Science of Politics*, 1952), deşi acceptă analiza lui Taubes, îi pune în discuţie premisele şi rezultatele (Voegelin nu-l citează decît o singură dată pe Taubes; este însă evident că se referă la el, polemic sau nu, în tot cursul lucrării).

Voegelin constată că creştinismul, care este o mişcare mesianică evreiască, posedă o „tensiune internă" provenită din întîrzierea temporală a parusiei aşteptate: de vreme ce parusia nu s-a produs, Biserica preschimbă eschatologia istorică în eschatologie supranaturală. Aşteptarea parusiei nu dispare însă niciodată cu totul din viaţa comunităţilor creştine: acest element apocaliptic reprezintă fermentul anarhist, revoluţionar, care însoţeşte creştinismul în cursul întregii sale istorii (pp. 108-9). Gioacchino da Fiore, aşa cum sînt de

părere şi Taubes şi Löwith (*Meaning in History*, pp. 145-59), a fost personajul cel mai important pentru reînnoirea speranţelor eschatologice. Concepţia lui Gioacchino se articulează, după comentariul lui Voegelin, în patru idei fundamentale (*New Science*, pp. 111-13) : ideea istoriei lumii ca succesiune progresivă a trei faze, pe care o regăsim încă la Hegel, la Marx şi în simbolul nazist al celui de-al treilea Reich (al cărui ideolog a fost Moeller van den Bruck, autorul unei lucrări despre Dostoievski – *Das dritte Reich*, 1923) ; cea a marelui leader religios, *Dux*, de regăsit la Marx şi Hitler ; ideea Profetului erei noi, confundat uneori cu leaderul ; şi, în sfîrşit, ideea erei finale ca o comunitate de persoane autonome, în contact direct cu Sfîntul Duh, fără medierea tainelor şi harului. Este era în care Biserica îşi va înceta existenţa. În sumedenia de variaţiuni pe acest subiect, cele mai marcante sînt Biserica puritană a sfinţilor şi epoca marxistă a comunismului victorios.

Voegelin dă numele de „gnoză" marelui curent apocaliptico--milenarist care însoţeşte încă de la origini creştinismul. Pentru el, ca şi pentru Taubes, gnoza este acel extraordinar ferment al istoriei care modelează figura actuală a Occidentului. Asemenea nihilismului la Heidegger, „gnosticismul" timpurilor moderne întruchipează pentru cei doi autori o forţă *istorială* fatală, care determină destinul popoarelor lumii antrenate în mişcarea occidentală. Dar pe cînd Taubes califică pozitiv această forţă şi se pronunţă în favoarea „revoluţiei permanente" ca să provoace neîntîrziat acea suspendare a istoriei care-i va institui sensul, Voegelin accentuează pe negativitatea radicală a „gnosticismului", devenit în timpurile moderne din ce în ce mai vizibil şi mai tulburător. „Revoluţia gnostică" se produce în etape. Una a fost Reforma, văzută ca „invadare reuşită a instituţiilor occidentale de către mişcările gnostice" (*ib.*, p. 134). Exemplul patent al invaziei îl formează puritanii englezi, care închideau gura oricărui opozant repetîndu-i cuvintele lui Ioan : „Noi sîntem de la Dumnezeu ; oricine îl cunoaşte pe Dumnezeu ne înţelege" (*ib.*, pp. 137-8). După Voegelin, puritanii reprezintă o mişcare anticreştină deghizată în ultracreştinism. Geniul camuflajului scriptural este însă Calvin : opera lui „poate fi considerată primul Coran gnostic pus la punct în mod deliberat" (prin Coran, Voegelin înţelege un *digest* care face inutil recursul la vreo cunoaştere anterioară).

Calvin desăvîrşeşte ruptura în interiorul tradiţiei intelectuale occidentale. Alte rupturi, alte Coranuri : *Enciclopedia* lui Diderot şi d'Alembert, operele lui Auguste Comte şi Marx, „literatura patristică a leninism--stalinismului" (*ib.*, p. 140). Caracterul coranic al tuturor acestor lucrări implică excluderea activă a tot ce ele îşi propun să înlocuiască. Deja nici Reforma nu funcţionase după legea argumentului şi a persuasiunii. Adevărul ei era imuabil şi indiscutabil – ea este o societate totalitară (*ib.*, p. 142). Totalitarismul înseamnă într-adevăr împlinirea căutării gnostice a unei teologii civile. Astăzi gnosticismul, imanentizare a eschatonului creştin, se manifestă în două forme distincte : marxismul, cea mai explicită şi mai grosolană, şi „occidentalizarea", care implică nimicirea „adevărului sufletesc" şi dispreţul pentru problema existenţei (*ib.*, pp. 163-78).

Ideile acestea sînt reluate de Voegelin într-un opuscul din 1959, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, care-şi propune să analizeze analogiile structurale dintre gnosticism şi filozofia modernă deja evidenţiate de F. Christian Baur. Ca şi Baur, Voegelin crede că procesul care, în gnosticism, poartă scînteia înstrăinată a spiritului de la locul exilului său pînă la locul plenitudinii ce-i este origine şi destinaţie, este echivalentul procesului prin care spiritul absolut hegelian se regăseşte în mod dialectic pe sine, pornind de la o situaţie de alienare (*Entfremdung*) şi, de asemenea, al procesului materialist-dialectic care face ca natura, alienată prin Dumnezeu şi prin proprietatea privată, să recupereze libertatea unei existenţe deplin omeneşti şi libertatea devenirii supraomului (Kierkegaard, Nietzsche) ca negare a omului (p. 17). Voegelin preia de la Heidegger termenul de „parusie" şi înţelege prin „parusism" „acea dispoziţie a spiritului în care eliberarea de răul temporal este aşteptată de la *venirea* fiinţei în toată plenitudinea ei, înţeleasă ca imanentă" (*ib.*, p. 60). „Parusismul" cunoaşte, la Voegelin, două faze principale : în cea dintîi, ţinînd pînă la Renaştere, gnoza se manifestă în secte, cărora Biserica reuşeşte să le stăpînească elanul revoluţionar ; în cea de-a doua, a timpurilor moderne, gnoza devine o *Weltmacht*, o putere mondială.

Principala trăsătură a „parusismului" modern este uciderea lui Dumnezeu, „săvîrşită speculativ prin explicarea fiinţei divine ca operă a omului" (*ib.*, p. 66). Bineînţeles, reprezentanţii parusismului mondial sînt Hegel, Marx, Nietzsche şi – cel mai subtil dintre ei – Heidegger.

Fie că „gnosticismul” modern este socotit, ca la Taubes, o mişcare pozitivă care trebuie să elibereze lumea de ea însăşi, fie că apare ca o *Weltmacht* negativă în curs de a nimici lumea, ca la Voegelin, în ambele procese i se atribuie lui Marx un rol determinant. Pentru a demonstra descendenţa „gnostică” a lui Marx, Ernst Topitsch a părăsit terenul tipologiilor şi a trecut în istoria ideilor. Prin Hegel, Marx a ajuns să se inspire din tradiţiile „gnostice” ale „ideologiei germane”, o „moştenire de familie” provenită de la teologia evanghelică (*Marxismus*, p. 262). Sumedenie de motive apocaliptico-gnostice îşi croiseră drum pînă în vremea lui Hegel prin intermediul Cabalei creştine. Un personaj-cheie în transmiterea acestor idei este pietistul Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), cunoscător al cabalei luriene, admirator al lui Jakob Böhme şi elev al lui Johann Albrecht Bengel, care, la rîndul lui, se inspira din teoriile lui Gioacchino da Fiore pentru a efectua calcule numerologice pe textul Apocalipsei lui Ioan. Aceste calcule îl făcuseră să fixeze sfîrşitul lumii în anul 1836 – numai că aşteptările lui eschatologice au rămas fără răspuns. Sub influenţa lui Bengel, Oetinger a alcătuit proiectul unei Împărăţii milenariste caracterizate prin egalitatea oamenilor, abolirea proprietăţii private, a puterii de stat şi a mediatizării prin valoarea de schimb. Este greu de ştiut în ce măsură îl va fi influenţat pe tînărul Hegel viziunea lui Oetinger. „Gnosticismul” hegelian se exprimă în primul rînd în teoria lui despre alienare (*Entfremdung*, *Entäusserung*) : absolutul trebuie să se înstrăineze de el însuşi pentru a se cunoaşte, a se recunoaşte şi a se reuni cu sine. Filozofia hegeliană a istoriei ar fi o teodicee gnostică (*ib.*, p. 283). Hegel în persoană pregăteşte terenul teoriei marxiste a muncii, atunci cînd afirmă că în procesul muncii lucrătorul se alienează (*entäussert sich*) într-un produs obiectiv care-i este străin.

Topitsch recunoaşte mitul gnostic al căderii (*Fall*), al alienării (*Entfremdung*) şi al orbirii (*Verblendung*) omului înşelat de Demiurg mai întîi în mitul hegelian al alienării Ideii în raport cu ea însăşi (alienare care este totodată mistificare – *Täuschung*) şi apoi în mitul marxist al alienării omului prin religie şi al salvării sale prin exerciţiul „ştiinţei pozitive” (*Entfremdung*, pp. 300-320). Topitsch constată de asemenea că, în teoria marxistă, proletarii preiau rolul

de *electi* gnostici, ca posesori ai secretului luptei de clasă, aşadar ai unei *adevărate* conştiinţe de clasă, în contrast cu conştiinţa „falsă”, „alienată” şi „ideologizată” a restului umanităţii.

Tot în linia de gîndire a lui Voegelin şi Topitsch trebuie să-l aşezăm şi pe Luciano Pellicani (*I rivoluzionari di professione*, 1975) care, în ciuda candorilor sale, are meritul de a fi adăugat o dimensiune nouă discuţiilor. Pellicani acceptă fără obiecţii istoria „gnosticilor” schiţată de Voegelin, de la puritanii englezi pînă la Karl Marx. Pentru el totuşi aceşti „gnostici” nu sînt nimic altceva decît *intelectualii dezaxaţi* din teoria sociologică a lui Karl Mannheim, autori ai tuturor marilor mistificări istorice, de la Revoluţia puritană pînă la Revoluţia rusă, trecînd prin Revoluţia franceză şi prin marxism.

Potrivit lui Pellicani (şi lui Mannheim), intelectualii constituie o clasă aparte, situată între deţinătorii mijloacelor de producţie şi producătorii înşişi. Proletarizată *de facto*, această clasă, care deţine accesul la o „ştiinţă” în mare măsură inutilă, ridică totuşi pretenţia de a conduce societatea a cărei aristocraţie spirituală o formează.

Pentru Mannheim, *intelighenţia* alcătuieşte un grup fluctuant (*freischwebend*) care poate fie să susţină în mod voluntar interesele uneia dintre clasele aflate în luptă pentru putere, fie să-şi urmeze vocaţia „naturală”, care este de „a sluji interesele spirituale ale întregii umanităţi” (p. 14). Asemenea altor sociologi, Pellicani consideră intelectualitatea ca o *clasă* specifică în luptă pentru supremaţie. Clasa intelectuală este *alienată* în sensul că societatea capitalistă o exclude de la exercitarea puterii, rezervată posesorilor de capital. Şi totuşi, intelectualul deţine o putere extraordinară, chiar dacă nu imediată: *puterea ideilor* (*ib.*, p. 18). Acţiunea *întîrziată* a acestei puteri îl face pe posesorul ei *neputincios* în imediat, nevrotic din cauza frustrărilor impuse de această situaţie. Din timp în timp însă, intelectualii „gnostici” iau puterea, provocînd marile momente de ruptură din istoria modernă: puritanismul englez, Thomas Münzer, iacobinii şi marxismul însuşi schimbă astfel cursul istoriei.

Hegelianul romantic Marx se preschimbă în ideologul revoluţiei sociale citind, în 1842, *Conspiraţia egalităţii* a lui Filippo Buonarroti, adept al lui Babeuf, care vede în dictatura revoluţionară

a filozofilor radicali singurul mijloc de a desfiinţa proprietatea particulară şi de a crea un „om nou, eliberat de mizeriile seculare" (*ib.*, p. 56). În 1843, Marx părea să fi găsit deja formula mistificării sale geniale : el pune dictatura intelectualilor „gnostici" ca o condiţie necesară pentru a elimina cosmica nedreptate căreia proletariatul îi era victimă. Proletariatul va fi aşadar obiectul unei acţiuni de salvare petrecută fără de ştirea sa şi, cîteodată, chiar împotriva lui însuşi (*ib.*, pp. 57 sq.). Partidul comunist şi Marx în special reprezintă chiar conştiinţa „cosmico-istorică" aptă să surprindă voinţa *Weltgeist*-ului, a Subiectului absolut, transcendental, al istoriei. În faţa simbolurilor Profetului masa ignarilor va trebui să tacă. Anarhiştii au subliniat primii caracterul mistificator al pretenţiilor unei „intelighenţii declasate" de a asuma conducerea clasei muncitoare, folosind-o în felul acesta întru obţinerea Puterii (*ib.*, pp. 69 sq.). Pretenţiile acestea n-ar fi rezistat de altfel în faţa tentativelor realiste ale lui Edouard Bernstein şi ale altora de a atinge adevăratele obiective ale proletariatului industrial, dacă n-ar fi întîlnit în Rusia un teren excepţional de favorabil realizării lor. Doctrina leninistă este şi mai radical elitistă decît cea marxistă : intelectualii au dreptul să guverneze masele ignorante în virtutea superiorităţii lor culturale (*ib.*, pp. 80-85).

În marxism şi în leninism se afirmă o figură care apăruse deja o dată cu Revoluţia franceză : revoluţionarul de profesie, „activistul gnostic" care asigură Revoluţiei caracterul ei „permanent". „În acest punct, intelectualul alienat s-a transformat în *profet gnostic* care vesteşte că el însuşi, prin forţe proprii şi datorită unei metode speculative privilegiate, a găsit calea eliberării oamenilor, cărora nu le mai rămîne decît să se încreadă în directivele lui" (*ib.*, p. 115). Acest *profetism ecumenic* se transformă în *maniheism polemologic* îndată ce toţi aceia care nu avuseseră inspiraţia să se lase conduşi de înţeleptele indicaţii ale „gnosticilor" sînt anatemizaţi de ei ca „duşmani" perverşi. „Minciună organică" (Max Scheler) şi nu invenţie voluntară, această obsesie de a salva lumea fără voia ei este semnul profundei *cratomanii* a intelectualului gnostic (*ib.*, pp. 123-5).

Mai mult decît Voegelin, Pellicani crede în continuitatea aproape directă dintre gnoză şi doctrina „revoluţiei permanente", căci o explică pe aceasta ca pe un efect de *secularizare* a conceptelor

religioase gnostice (*ib.*, p. 133). Partidul revoluţionar este o Biserică gnostică (*ib.*, pp. 177 sq.), morala gnostică este o formă de asceză intramundană (*ib.*, pp. 203 sq.), strategia şi tactica Revoluţiei sînt o cruciadă politică generală împotriva duşmanilor gnosticismului (*ib.*, pp. 227 sq.). În plan concret, această „tiranie ideocratică" impusă de revoluţionarii profesionişti s-a transformat într-o „teocraţie a birocraţilor şi a managerilor" (*ib.*, pp. 249 sq.). Se poate vorbi despre o evoluţie totalitară, care se afla deja înscrisă în premisele Revoluţiei, şi care marchează eşecul complet al „activităţilor gnostice" şi dispariţia raţiunii lor de a fi (*ib.*, pp. 272-3).

Pentru umilul istoric care se ocupă de gnosticism, atîta atenţie acordată obiectului său de studiu este măgulitoare. La drept vorbind, nici nu-şi crede ochilor cînd vede că lumea a fost de-acum invadată de gnosticii aceia care, neînsemnaţi numeric şi mereu persecutaţi, puteau cel mult spera să exercite oarece fascinaţie intelectuală asupra cîtorva spirite eminente din vremea lor şi nimic mai mult. Într-adevăr, negarea inteligenţei ecosistemice şi a principiului antropic operată de ei, ca şi afirmaţia că omul le este superior propriilor lui creatori, constituiseră o provocare nemaiîntîlnită pentru toate tradiţiile consacrate. Judecîndu-le după criteriile acestea, nu ştim dacă toate sistemele de idei incluse de Taubes, Voegelin, Topitsch şi ceilalţi în conceptul de „gnosticism" figurează de drept acolo. Marx, de exemplu, este un evoluţionist îndrăzneţ şi gîndul unei „devoluţii" i-ar inspira probabil oroare. Pe deasupra, el este cum nu se poate mai antimetafizic, în vreme ce gnosticii erau susţinătorii prin excelenţă ai metafizicii. Determinismul natural stabilit de Engels după o dialectică primitivă exaltă posibilităţile materiei de a crea inteligenţă (deci, materia nu-i numai „bună", ea mai este şi înţeleaptă fără să-şi dea seama) şi pe ale inteligenţei de a modifica natura. Omul este produsul perfect al Naturii, pe care se simte capabil s-o perfecţioneze fără încetare. În măsura în care se poate vorbi despre o opoziţie faţă de Natură, aceasta este dialectică : ea duce la reconciliere. După cum se vede, gnosticismul nu funcţionează tocmai bine ca model analog al marxismului. Ceea de rămîne însă interesant este sistemul însuşi care produce toată această serie de analogii trecute în revistă. La drept vorbind, miturile vehiculate de Hegel şi Marx nu prezintă

nici una dintre caracteristicile izbitoare ale miturilor gnostice. Singurul filozof care ar admite o anumită comparaţie cu gnosticismul real este probabil Kant, cel din *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), unde afişează o antropologie dualistă. Omul este rău prin natură, dar conţine în fundul sufletului său (*Seelengrund*) o scînteie divină de bunătate. Aceasta îi va permite să devină „un om nou” printr-o „revoluţie morală”. Or, Kant nu apare deloc pe listele suspecţilor de gnosticism.

7. O apărare a timpurilor moderne

Ideea lui Voegelin că timpurile moderne ar fi o epocă „gnostică” se află discutată în partea a doua a cărţii lui Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (a doua ediţie, revăzută, a lucrării *Die Legitimität der Neuzeit,* din 1966). Pentru Blumenberg, dimpotrivă, timpurile moderne sînt rezultatul unei *depăşiri* a gnosticismului.

Biserica a dus o luptă necontenită împotriva fermenţilor apocaliptico-gnostici care există în ea. Ea este cea care oferă soluţiile pentru depăşirea dualismului gnostic. Reluînd teza dintr-o carte de tinereţe a lui Hans Jonas (*Augustin*, 1930), Blumenberg este de părere că prima încercare serioasă de depăşire, cea a lui Augustin, a eşuat.

Hans Jonas constatase că viziunea augustiniană asupra păcatului originar ridică o problemă care o aduce mult mai aproape de concepţia „păcatului antecedent” gnostic decît autorul însuşi ar fi dorit-o. Într-adevăr, păcatul este *transmisibil*, iar asta vrea să spună că la origine el nu este individual, ci *corporativ*. A susţine în acelaşi timp că păcatul se moşteneşte şi că liberul arbitru există reprezintă, după Jonas, o antinomie insolubilă a gîndirii augustiniene (*Aug.*, p. 86). Motiv pentru Hans Blumenberg să conchidă că Augustin nu a depăşit gnoza, ci a transpus-o numai în limbaj creştin (*Säk.*, p. 157). Omul Evului Mediu nu concepea posibilitatea de a schimba cu adevărat realitatea prin acţiune, deoarece negativitatea realităţii înseşi îi apărea ca o consecinţă a păcatului.

De vreme ce nu a fost eliminat, dualismul gnostic îşi face din nou apariţia în filozofia medievală şi mai cu seamă la un grup de

gînditori care se inspiră din Duns Scot şi din William din Occam şi pe care Blumenberg îi numeşte adeseori nominalişti. Pentru că pare foarte greu de precizat cine, în epocă, era nominalist şi cine nu, preferăm să renunţăm la acest termen, referindu-ne la fiecare gînditor în parte. Pentru a retraduce afirmaţia lui Blumenberg în terminologia folosită în cartea de faţă, el vizează, vorbind despre „dualismul gnostic”, negarea principiului antropic. Mai mult încă, varianta în chestiune nu ţine de optimismul gnostic (omul le este superior creatorilor săi), ci de un pesimism aproape marcionit (aici : omul nu are nici un merit în faţa creatorului).

În primul rînd Duns Scot este cel care refuză să limiteze puterea şi voinţa lui Dumnezeu atribuindu-i o încarnare motivată *numai* prin mizeria umanităţii decăzute. În Cristos, Dumnezeu îşi împlineşte opera supremă. Or, ar fi nepotrivit să afirmăm că acest *summum opus* putea fi conceput de Dumnezeu cu un prilej anume (*occasionatum*), şi îndeosebi pentru răscumpărarea omului. După cum n-a fost creat în vederea mîntuirii omeneşti, el nu s-a făcut om din necesitate, ci fiindcă aşa a voit ; altminteri, ar fi putut voi să-şi asume orice natură. Termenii crezului de la Niceea, *propter nos homines… homo factus est*, i se par inadecvaţi lui Duns Scot, care propune să se înlocuiască *propter nos homines* cu *propter se ipsum (Säk.*, pp. 204-13). Rezultat : „istoria umană devine indiferentă din punctul de vedere al voinţei divine” (*ib.*, p. 204).

Expresia ontologică a negării principiului antropic este distincţia pe care o face Occam între *potentia absoluta* şi *potentia ordinata* la Dumnezeu şi pe care Blumenberg o socoteşte o versiune *ad hominem* a dualismului gnostic (*ib.*, p. 178). „Puterea ordonată” a lui Dumnezeu este aceea pe care Dumnezeu însuşi şi-a limitat-o prin legile lui ; „puterea absolută” e, dimpotrivă, nelimitată şi cuprinde tot ceea ce Dumnezeu poate să facă şi fie că vrea, fie că nu vrea să facă. Proiectul istoric al lui Dumnezeu devine insondabil, iar tainele mîntuirii – incognoscibile. Tocmai această concepţie a puterilor divine deschide calea teoriei pluralităţii lumilor, căci *potentia absoluta* se desfăşoară într-o infinitate de lumi posibile, care însă nu sînt cu necesitate reale. Lumea dată, ca şi harul acordat, nu corespund niciodată maximului de posibilităţi ale lui Dumnezeu. În orice clipă, Dumnezeu poate hotărî să creeze o infinitate de lumi, dacă nu

cumva le-a creat mai dinainte. Imposibil este ca el să-şi epuizeze toate posibilităţile, căci asta ar însemna că s-ar reproduce pe sine însuşi în şi prin lume (*ib.*, pp. 186-9). Credinţa ţine de domeniul puterii *ordinata*, filozofia de acela al insondabilei *potentia absoluta*. Consecinţa caracterului insondabil al lui Dumnezeu este deprecierea raţiunii, care merge pînă la negarea, formulată de Nicolas d'Autrecourt şi condamnată de Biserică în 1346, a preeminenţei naturale a omului asupra tuturor celorlalte creaturi. Este, de la Marcion încoace, cea mai pesimistă negare a principiului antropic pe care a cunoscut-o istoria ideilor occidentale. Căci, de vreme ce existenţa lumii e indiferentă faţă de om şi nu depinde de el, pînă la urmă este puţin important să ştim dacă cunoaşterea sensibilă corespunde sau nu realităţii : *non potest evidenter ostendi, quin omnia, quae apparent, sint vera* (*ib.*, pp. 201-2).

Dezbaterea deschisă de Scot şi Occam duce la întărirea poziţiei Bisericii (care-i condamnă pe Occam şi pe alţii) şi la depăşirea dualismului „gnostic" (*ib.*, pp. 224 sq.). Depăşirea însă nu devine definitivă decît în zorii timpurilor moderne, atunci cînd Descartes împinge ipoteza lui Occam pînă la consecinţele ei absurde, imaginînd posibilitatea – o *exotica fictio* – ca Dumnezeu să fie un geniu rău (*genius malignus*) (Leibniz), un amăgitor (*deceptor potentissimus : Méditations* III 4). Descartes nu optează pentru ipoteza unui *deux fallax*, ci o elimină printr-o propoziţie apodictică : Dumnezeu nu este un *deceptor*. Aceasta deschide posibilitatea unui *sistem* al fizicii şi al moralei („morala definitivă" : *ib.*, pp. 229-30). Apărarea timpurilor moderne ca epocă a raţiunii întărite se însoţeşte la Hans Blumenberg cu o intoleranţă completă faţă de fenomenul existenţialist (*ib.*, pp. 225-6). Teza lui Blumenberg este interesantă, dar arbitrară : într-adevăr, caracterul nu doar neamăgitor, ci şi divin al raţiunii se află în centrul acelei tradiţii platoniciene care a fost de timpuriu apropriată de către Biserică. Episodul occamian n-ar avea cum să fie socotit o reviviscenţă a dualismului gnostic, cu care n-are absolut nimic de-a face : el este inerent oricărei teologii negative ce meditează asupra ei înseşi. Blumenberg ar fi putut de altfel cita una dintre propoziţiile lui Meister Eckhart care au fost condamnate la Köln în acelaşi an în care cele cincizeci şi unu de articole ale lui William din Occam erau cenzurate la Avignon : e deopotrivă fals să

spunem că Dumnezeu e „bun” sau „rău”. Teologia apofatică are o lungă istorie ; ea duce *în general* (nu numai la Occam) la distincţia dintre partea cognoscibilă şi partea incognoscibilă a lui Dumnezeu. Toate acestea nu au nici o legătură cu gnosticismul şi nu seamănă cu marcionismul decît în măsura în care principiul antropic este negat în ambele cazuri, fără ca omului să-i fie atribuită vreo demnitate hipercelestă.

8. Existenţialismul

Nu vom insista analizînd relaţiile dintre existenţialism şi gnosticism stabilite de Hans Jonas. Am făcut deja acest lucru în altă parte, în detaliu (*Gnosticismo*, pp. 119 sq.*). Gnosticismul şi existenţialismul se aseamănă în ce priveşte fenomenologia fiinţei-în-lume, care este „pro-iectare” (Geworfenheit)*, abandon, uitare, inautenticitate. Dar în vreme ce această condiţie nu formează, pentru gnostic, decît baza negativă care suscită în el forţa pozitivă a angoasei şi energia necesară în vederea obţinerii salvării, în cazul existenţialismului ea reprezintă mundanitatea în general, care ocultează sensul fiinţei ca fiinţă-pentru-moarte. Toate acestea nu numai că nu sînt gnostice, dar sînt chiar inversul gnosticismului. Explicaţia, foarte complicată în termeni genetici, apare totuşi foarte simplă în termeni tipologici : existenţialismul apare ca una dintre formele cele mai tipice ale nihilismului modern, care este antimetafizic, în timp ce gnosticismul este campionul transcendenţei în istoria ideilor din Occident. Era *necesar* ca unul să fie inversul celuilalt.

Adevărat însă că imageria gnostică exercită o fascinaţie puternică asupra gînditorilor existenţialişti. Camus o descoperă pregătindu-şi lucrarea pentru Diploma de Studii Superioare (1936), lucrare pe care o intitulează *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* (o singură ediţie disponibilă, presărată de erori – *Essais*, Pléiade, 183, pp. 1220-1313). El nu citise mult (*ib.*, p. 1311 : bibliografia conţine zece autori), dar citise bine, în special pe Eugène de Faye. Expunerea pe care o face (*ib.*, pp. 1250-69) nu dă impresia că gnoza ar fi reprezentat pentru el un subiect exaltant. Dar mai multe din titlurile capodoperelor sale – *Străinul*, *Căderea*, *Exilul şi Împărăţia* – sînt

metafore gnostice. Avem de-a face cu un nihilism care devine conştient de sine – experienţă care, fiind negativul gnozei, i se aseamănă.

Un cavaler al nihilismului, situat la antipodul gnozei şi asemănîndu-i-se astfel cel mai mult sub acest aspect, este însă Emil Cioran. Tema lui fundamentală este, de altfel, veşnica întrebare gnostică : *unde malum ?* Pentru el, neajunsul de a fi născut se explică prin existenţa Demiurgului Rău, a Făcătorului acestei lumi. Erezia este mediul lui natural. În memorabilul său eseu despre Joseph de Maistre, îl vedem deplasîndu-se vertiginos de la o erezie la alta, asemenea arhanghelului căzut, eretic printre eretici. Îl vedem întîi criticînd poziţia augustiniană, care face din rău *o privatio boni*. Devine imediat manihean, pentru a afirma că Binele şi Răul sînt două principii coeterne. O pagină mai încolo (*Exercices*, 26), cade în erezia occamistă, după care omul în cosmos nu are în faţa lui Dumnezeu nici un merit special care să-l facă mai important decît furnicile. Peste încă două pagini, pătrunde cu entuziasm pe terenul ereziei mesaliene, afirmînd că răul face parte din natura umană, ca să ajungă în final la origenism : cum să explici istoria umană altfel decît printr-o sfîşiere originară, obîrşie a multiplicităţii şi a răului ? Patru erezii în patru pagini, iată un record pe care Cioran nu-l împarte cu nimeni, nici chiar cu ereziologii înşişi !

9. Noua mitologie

Miturile trec de la religie la filozofie, apoi la ştiinţă. Foarte adesea, este vorba despre *aceleaşi* mituri (v. Toulmin, pp. 72 sq. ; Thuiller, *Les Savoirs ventriloques*, pp. 7-8), cu acelaşi conţinut de adevăr.

Hans Jonas este cel care a relevat (*The Phenomenon of Life*, pp. 51-2) persistenţa mitului gnostic al „devoluţiei” în teoria darwiniană a mutaţiilor genetice după interpretarea lui Jacques Monod (*cf. Gnosticismo*, pp. 123-5). În această concepţie neodarwiniană, progresul nu se desăvîrşeşte prin „evoluţie”, ci printr-un proces de mutaţii perfect arbitrare care *pot* avea şansa de a fi selecţionate în cazul unor modificări ecologice drastice, perpetuînd astfel o specie… mutată.

Mitul este o chestiune de credinţă : crezi sau nu crezi în el. Toulmin crede în mitul darwinian, Pierre Thuiller (*Darwin*) nu se

expune, Karl Popper nu crede : Monod, după el, este un metafizician deghizat, iar Darwin trebuie să fie corectat prin Lamarck. În ce-l priveşte, Monod susţine că dacă dăm un răgaz de cinci milioane de ani unei păduri în care sînt prezente toate sunetele, ele vor sfîrşi prin a compune, *cel puţin o dată*, Simfonia a V-a de Beethoven. Ar fi uşor de replicat că, dacă n-ar exista corelare lamarckiană între mediul care *propune* mutaţia şi mutaţia însăşi, caii ar fi avut poate aripi sau gheare şi nu copite (Monod ar spune că pînă în momentul de faţă caii înaripaţi ori cu gheare au fost eliminaţi de selecţia naturală). Analizînd o frază retorică din aceeaşi carte a lui Monod (*Le Hasard et la nécessité :* „Omul trebuie să aleagă între Împărăţie şi Tenebre"), René Nelli (*Catharisme*, pp. 228-32) formulează următoarea întrebare : „Oare însă tot de la hazard – la care toate se reduc la sfîrşitul timpurilor – a învăţat el că există o «Împărăţie» ? Din moment ce ştie că lumea şi Dumnezeu sînt «monstruoase», cum ar putea el să aleagă «Împărăţia» dacă n-ar crede, *ipso facto*, în alt Dumnezeu ? " (p. 232). Asta înseamnă să i se acorde prea mult. Cînd elaborează mituri, oamenii de ştiinţă nu sînt în chip necesar mai coerenţi decît popoarele analfabete : în mare parte, mitul este cel care-i gîndeşte, iar raţiunea face eforturi ca să justifice mitul. Povestirile de aparenţe gnostice proliferează în special în biologie (etologie, sociobiologie). Nu ne vom ocupa aici de acest lucru, dar vom reveni asupra subiectului într-o viitoare lucrare. Să observăm acum că epistemologi precum P. Thuiller au îndeplinit un travaliu excelent de „remitologizare" a biologiei, de descoperire a structurilor ei mitice care nu trebuie să fie mai „adevărate" decît alte structuri mitice, cu condiţia ca ele să nu contrazică aceleaşi date genetice de bază.

În principiu, nu există diferenţă substanţială între miturile folosite de religie şi literatură, apoi de filozofie şi literatură, apoi de ştiinţă. Garanţia adevărului nu stă în posesia nici unuia. Dacă se examinează apropierile sugestive făcute între mitologiile ştiinţifice, filozofice şi literare, pe de o parte, şi gnosticism pe de alta, se constată că, în majoritatea cazurilor, utilizarea gnosticismului ca model analog este abuzivă. Ceea ce devine cu deosebire supărător în cazul hermeneuticii literare.

Nici nu am izbuti să facem o listă completă a scriitorilor care au fost definiţi ca „gnostici". Iată numai cîteva nume : François Villon, Kafka, Proust, Joyce, Musil, Hesse, Thomas Mann, Flannery O'Connors. Ajungi să crezi că în fiecare scriitor stă ascuns un gnostic. Confuzia conceptuală şi terminologică devine intolerabilă cînd vreo paradigmă „gnostică" lipsită de semnificaţie este întrebuinţată pentru ca un autor oarecare să-şi reverse în ea toate cunoştinţele de istorie literară. Nu-i suficient ca cineva să ştie ceva sau să resimtă plăcere în a cunoaşte pentru ca faptul să intre în categoria actelor de „gnoză". Pe de altă parte, în fiecare clipă alte şi alte cărţi sînt umplute cu semne în dispuneri mereu noi. Nu putem decide care configuraţii sînt arbitrare : aceasta ţine de hazardul selecţiei naturale.

10. Epilog sau cîteva reflecţii asupra mitului

Ceea ce se numeşte *nihilism* modern şi constă în negarea metasistemului care întemeia valorile sistemului lumii, lăsîndu-l pe acesta lipsit de valoare *absolută*, se trage dintr-o opţiune care *precedă* alegerea între unul sau două principii creatoare. În epoca dualismelor din Occident, opţiunea aceasta nu era dată : metafizica era un fapt incontestabil, transcendenţa se revărsa în fiecare zi prin scînteile ei pneumatice sau prin lumina Soarelui şi a Lunii, sau încă prin graţia lui Dumnezeu, prin darurile ei gratuite din sufletul omului. Dualismele Occidentului sînt campioanele metafizicii, iar nihilismul modern este negarea ei absolută. Principiul fundamental a ceea ce se numeşte „ştiinţă modernă", şi care nu este altceva decît produsul tîrziu al secolului al XIX-lea, a fost formulat de Helmholz şi „grupul său de cinci" : ştiinţa se defineşte ca ştiinţă deoarece nu acceptă existenţa cauzelor extranaturale. Orice cauză trebuie căutată în organizarea materiei. Ceea ce produce scenarii mitice asemănătoare, în biologie mai ales, cu miturile gnostice, plecînd exact de la premise inverse. Tot aşa, cum am putut constata, literatura generează ea însăşi mituri de aparenţă „gnostică", al căror mesaj este totuşi numai nihilist. Dincolo de analogiile lor de suprafaţă, gnoza şi nihilismul nu sînt comparabile : semnele lor sînt inversate chiar de la baza sistemelor generatoare respective.

Ce putem crede despre autorii care fac din „gnosticism” esenţa timpurilor moderne ?

După toate evidenţele, ei se înşală, căci nimeni nu poate pretinde că timpurile moderne ar însemna o afirmare plină de forţă a transcendenţei. Dimpotrivă, în accepţia filozofică a termenului, ele sînt esenţialmente nihiliste.

Dar în miturile filozofice, literare şi ştiinţifice ale acestor vremuri recunoaştem încă structuri şi secvenţe folosite în trecut de dualismele Occidentului. Şi poate nu greşim afirmînd că aceeaşi nostalgie a Împărăţiei le animă pe unele, ca şi pe celelalte.

Dezamăgit de a fi sperat în perfecţionarea continuă a omului, H.G. Wells scria după război că această rasă va trebui distrusă pentru ca o nouă omenire să se nască. I-am regăsit raţionamentul în numeroase articole ştiinţifice pe care întîmplător le-am parcurs în ultimul timp. Specia, se spune, poate fi „mutată” numai prin catastrofe ecologice şi se consideră că ar exista 0,001 % sau mai puţine mutaţii favorabile pentru 99,999 % sau mai multe mutaţii nefavorabile. Şansa merită oare încercată ? Fantasma ekpyrozei, a combustiei lumii, bîntuie mereu spiritele şi vedem deja răsărind din acest Foc Negru o Împărăţie de Lumină fără de sfîrşit. Mare trebuie să fie forţa de atracţie a acestui mit pentru ca el să se arate încă activ ! Totul dovedeşte că experienţa lumii ca Întuneric nu s-a încheiat.

Trebuie să ne resemnăm cu gîndul că orice activitate umană este rezultatul unui bricolaj mitic şi că principiile ei înseşi nu prezintă nici o garanţie de adevăr. În ştiinţă, desigur, unele mituri sînt mai adevărate ca altele – ele fac să meargă locomotive, rotative, motoare cu reacţie sau ochiul camerei de luat vederi –, dar în societate toate experimentele par în acelaşi grad posibile. Oamenii trebuie să fie inegali, trebuie să fie egali, ceva trebuie să vină de la ţara cea mai bogată din lume sau dimpotrivă, de la cea mai săracă : vedem tot timpul astfel de lucruri, dar sîntem atît de angajaţi în conflictul mitic încît e foarte dificil să-l reducem la proporţiile lui concrete, adică – de *sistem care trebuie să-şi realizeze toate potenţialităţile latente şi care ne alege pentru a-i deveni eroi sau victime*. În rest, hazardul se îngrijeşte de toate : îl trimite pe exilatul Lenin de la Zürich în Rusia sub o formidabilă escortă prusacă, pentru a realiza acolo cea mai aberantă erezie marxistă pe care ar fi putut-o gîndi cineva – şi care

constă dintr-o simplă răsturnare de semne în raport cu mitul de bază. Altfel spus, nu cel dintîi (Anglia sau Olanda) a fost menit să fie primul, ci cel de pe urmă, adică Rusia.

Dincolo de diviziunile şi preferinţele mitico-politice, există însă activităţile omeneşti fundamentale, inevitabile : nutriţia, somnul, excreţia, procreaţia. Am înclina să credem că, prin caracterul lor de neocolit, ele ar trebui să fie mai puţin supuse interpretărilor mitice. Or, lucrurile nu stau aşa : sînt excelente raţiuni mitice pentru a fi vegetarian sau carnivor, pentru a dormi puţin sau mult, pentru ca femeia să nască din picioare, culcată sau şezînd, pentru a lua anticoncepţionale ori nu, pentru a face dragoste ori nu, pentru a fi hetero-, homo-, bi-, trans- sau autosexual. Evident, Biserica catolică sau marxismul ortodox, puritan de modă veche, iau hotărîrea genială de a postula existenţa unei *legi naturale* care prescrie anumite comportamente şi proscrie altele. Şi roata dezbaterii mitice se învîrteşte, asigurînd slujbele milioanelor de medici, magistraţi, avocaţi, preoţi, biologi şi politicieni, antrenaţi în vreo „ceartă" imposibil de tranşat, precum aceea despre legitimitatea sau ilegitimitatea avortului. Din nefericire, dacă există o „raţiune naturală", ea este numai una dintre miriadele de soluţii mitice posibile, iar Demiurgul lumii s-a revelat pînă într-atîta de viclean că nu ne-a arătat-o explicit. La urma urmei, este mai avantajos să nu credem în ea : căci orice pretenţie de a cunoaşte dogmele misterioase ale naturii sfîrşeşte prin a genera teroarea împotriva celor care nu i se supun.

La fel stau lucrurile şi cu alte chestiuni importante, cum ar fi existenţa sau inexistenţa progresului omenirii ori credinţa în sfîrşitul lumii. Fel de fel de mituri se mişcă pe scena actuală, iar noi sîntem chemaţi să ocupăm o poziţie în sistemul lor. Există, fireşte, o „istorie socială" a miturilor progresului sau a celor contrarii, care face ca fiecare individ să fie împins fatalmente la a-şi asuma poziţia ce-i revine ; dar poziţia aceasta, în raport cu ansamblul sistemului, poate fi considerată perfect aleatorie şi egală cu toate celelalte în ce priveşte „adevărul" ei. *Blestemul rasei umane este că toate miturile ei sînt deopotrivă adevărate.* Numai puterea le face pe unele mai „adevărate" decît altele, dar orice putere este pînă la sfîrşit înlăturată de alta, mişcată de motivaţii mitice diferite : în Franţa, de exemplu, sînt guverne „de dreapta" şi „de stînga", preşedinţi „republicani" şi

„socialişti". Aparaturile mitice se schimbă, rămîne în final instituţia, ea însăşi mitică, a puterii, care îşi păstrează locul un timp mai îndelungat.

Cît despre sfîrşitul lumii, unii cred în el, alţii nu, alţii încă (majoritatea probabil) sînt de părere că problema nu e la ordinea zilei ; apar profesori bărboşi care epatează publicul discutînd cu gravitate chestiunea la televizor ; există cei care-l doresc cu ardoare, asemenea dualiştilor din Occident, cabaliştilor lurieni, lui H.G. Wells sau multor savanţi moderni ; şi este restul omenirii, care consideră simpla lui posibilitate cu stupoare şi angoasă.

Există, în fine, cei care *ştiu*. De curînd, am găsit în cutia de scrisori un manifest distribuit de Martorii lui Iehova, care mă întrebau dacă aflasem că Armaghedonul e la doi paşi, şi că după aceea pentru Cei Drepţi va veni Împărăţia. Mai exact, se presupunea deja că eu ignoram complet forţele care vor înălţa Împărăţia pe ruinele lumii actuale şi chipul pe care-l va lua ea.

Aş vrea să confirm aici explicit că Martorii lui Iehova au, în ce mă priveşte, dreptate : *nu ştiu nimic despre Armaghedon şi nici despre ce va fi după aceea.*

E bine însă că cineva ştie. Asta mă reconfortează enorm.

Milano, noiembrie 1973 – Wassenaar (Haga), noiembrie 1986

Referinţe bibliografice

1. Datele esenţiale ale discuţiei moderne în jurul nihilismului vor putea fi aflate în contribuţiile adunate de Dieter Arendt în volumul *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Disckussion unseres Jahrunderts* (Wege der Forschung, 360), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1974, 365 pp. V. în special articolele semnate de Th. Süss, „Der Nihilismus bei F.H. Jacobi", pp. 65-78, şi de L. Landgrebe, „Zur Überwindung des europäischen Nihilismus", pp. 19-37.

O istorie a conceptului de nihilism şi o antologie de texte importante vor putea fi găsite în *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre* a cura di Giorgio Penzo (Idee, 12), Città Nuova, Roma, 1976, 264 pp.

Eseul lui Martin Heidegger „Nietzsches Wort «Gott ist tot»" (1940) face parte din volumul *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1950. Ed. fr. : *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, pp. 173-219.

2. Pentru opera lui William Blake, am folosit ediţia *The Complete Poems* edited by Alicia Ostriker, Penguin Books, Harmondsworth, 1983 (1977), 1071 pp. Pentru informaţiile istorice, am folosit cartea lui Kathleen Raine, *L'Imagination créatrice de William Blake*. Traduction… sous la direction de Jacqueline Genet (L'île Verte), Berg International, Paris, 1983, 213 pp.

Pentru opera lui P.B. Shelley, am folosit *The Poetical Works*, London – New York, s.a. ; pentru aceea a lui Byron – *The Poetical Works*, London – New York, s.a.

3. Pentru opera lui Giacomo Leopardi, am folosit ediţia *Tutte le Opere* a cura di F. Flora, 5 vol., Milano, 1957-1968. Pentru *Operette morali* am folosit ediţia, precedată de o introducere, a lui G. Galimberti, Napoli, 1977.

4. „La Chute d'un ange" e conţinută în Lamartine, *Oeuvres Poétiques complètes*. Texte établi, annoté et présenté par F.-M. Guyard (Pléiade, 65), Paris, 1963, pp. 803 sq.

La fin de Satan de Victor Hugo face parte din volumul *La Légende des siècles. La fin de Satan*. Texte établi par J. Truchet (Pléiade, 82), Paris, 1950. Fragmente din el sînt incluse în Victor Hugo, *Poèmes*. Choisis et présentés par Jean Gaudon, Flammarion, Paris, 1985, 447 pp. Ne-am slujit de asemenea de cartea lui Jean Gaudon, *Victor Hugo. Le temps de la contemplation. L'oeuvre poétique de Victor Hugo des „Misères" au „Seuil du gouffre" (1845-1856)*, Flammarion, Paris, 1969, 622 pp. ; pentru biografie, am folosit Hubert Juin, *Victor Hugo II : 1844-1870*, Flammarion, Paris, 1984, 738 pp. Mulţumesc Editurii Flammarion, care mi-a pus la dispoziţie cu amabilitate aceste trei lucrări.

5. Am analizat scenariile mitice la Eminescu în articolele „Romantisme acosmique chez Mihai Eminescu", acum în *Iter in silvis*, I, pp. 147-56, şi „Les Fantasmes du nihilisme chez M. Eminescu", în *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* 4 (1980), pp. 422-33 .

6. O perspectivă „pozitivă" a gnozei se află în centrul operei vizionare a lui Eugen Heinrich Schmitt, *Die Gnosis, Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur I : Die Gnosis des Altertums, II : Die Gnosis des Mittelaters und der Neuzeit*, Eugen Diederichs, Leipzig 1903 – Jena 1907, 627 + 413 pp.

Foarte influentă în epocă, cartea lui Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Felix

Meiner, Hamburg, 1978[7] (1941), a fost decisivă în formarea ideilor lui Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, 3), A. Francke, Bern, 1947, 208 pp. De Karl Löwith, v. şi *Meaning in History*, *The Theological Implication of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, 1949, 259 pp.

Opiniile lui Eric Voegelin despre „gnosticism" de-a lungul veacurilor au fost exprimate în două cărţi: *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, 1974[9] (1952), 193 pp., şi *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel, München, 1959, 93 pp.

Relaţiile dintre Hegel, Marx şi „gnoză" au fost analizate de Ernst Topitsch în două eseuri incluse în volumul *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Soziologische Texte, 10), Luchterhand, Neuwied a.R.-Berlin, 1966[2] (1961), 363 pp.: „Marxismus und Gnosis", pp. 261-96, şi „Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus", pp. 297-327.

O nouă perspectivă în dezbaterea asupra „gnozei" timpurilor moderne a fost explorată, în tradiţia lui Voegelin şi a lui Topitsch, de Luciano Pellicani, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Vallecchi, Firenze, 1976[2] (1975), 311 pp.

7. Apărarea polemică a „timpurilor moderne" a fost schiţată deja în lucrarea lui Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (ediţie revăzută a lucrării *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966) (Taschenbuch Wissenschaft, 79), Suhrkamp, Frankfurt, 1974, 294 pp. Despre Blumenberg, v. Odo Marquard, „Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit", în Taubes (Hrg.), *Gnosis und Politik*, pp. 31-6, şi Wolfgang Hübener, *Das „gnostische Rezidiv" oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterischen Theologie den Puls fühlt, ib.*, pp. 37-53.

8. V. Albert Camus, „Métaphysique chrétienne et néoplatonisme" *(Diplôme d'Études Supérieures),* în Albert Camus, *Essais*. Introduction par R. Quilliot. Textes établis et annotés par R. Quilliot et L. Faucon (Pléiade, 193), Gallimard, Paris, 1965, pp. 1224-1313.

Nu am întreprins analiza motivelor „gnostice" în opera lui Cioran, mărginindu-ne la cîteva observaţii despre volumul său *Exercices d'admiration*, Gallimard, Paris, 1985, 214 pp.

9. Pentru folosirea miturilor în fizica modernă, v. Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1985 (1982), 283 pp.; în general, Pierre Thuiller, *Les Savoirs ventriloques ou comment*

la culture parle à travers la science, Seuil, Paris, 1983, 168 pp. Cu privire la mitologia darwiniană, v. Pierre Thuiller, *Darwin & Co.*, Complexe, Bruxelles, 1981, 210 pp.

Despre „gnosticismul” lui Monod, v. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life : Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966, pp. 51-2, şi cartea mea *Gnosticismo*, pp. 123-5.

Cu privire la literatura modernă şi gnoză, v. referinţele din eseul meu *The Gnostic Revenge*, deja citat. Cartea cea mai confuză în această privinţă mi se pare aceea a lui Jefferson Humphries, *The Otherness Within. Gnostic Readings in Marcel Proust, Flannery O'Connors, and François Villon*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-London, 1983, 184 pp.

Metoda universală a „ultimului Culianu”

Although I expect the book to be challenging enough for specialists in all the above mentioned areas, from the historian of late Antiquity to the medievalist, I think that the basic novelty of this work does not reside as much in the bulk of information put together for the first time as in its method.
Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis*, *Foreword*, p. XI

Rezumat

0. Preambul. **1**. Prelucrarea materialului gnostic din perspectiva „trăsăturilor esenţiale” şi a „invarianţilor”. Poziţia lui Ugo Bianchi şi critica lui IPC la adresa predecesorilor săi. **2**. Formalizarea argumentelor critice şi conturarea unei poziţii alternative. **3**. Principiile unei noi metodologii, capabile să sesizeze mai radical specificul dualismului/gnosticismului. **4.** Cum poate fi definit specificul gnosticismului pornind de la aceste noi principii. **5** şi **6**. Bilanţul comparativ (înainte şi după 1986) a ceea ce, în cercetarea erudită, aprobă sau respinge IPC. Schimbarea de accent : de la o metodă locală, menită studierii dualismelor occidentale, metoda propusă de IPC tinde să devină o *mathesis universalis*. **7**. Definiţia dualismului (respectiv, a gnosticismului) în ediţia din 1990. **8**. Definiţia gnozei (respectiv, a dualismului) în ediţia din 1992. **9**. Metoda lui IPC constă într-un „set de reguli” şi un „mecanism de generare”. Ea funcţionează prin activarea tuturor posibilităţilor de interpretare a variantelor de opţiuni care caracterizează orice material cultural dat. Aplicarea acestui procedeu la patru secvenţe mitologice din cartea Genezei. Rezultatul este generarea „Arborelui Gnozei”. **10**. Aplicarea principiului „Arborelui Gnozei” la controversa trinitară şi la speculaţia cristologică. Arborele disputei cristologice. **11**. Arborele ramificaţiilor

binare care rezultă prin aplicarea metodei IPC la un material dat este, formal vorbind, arborele numerelor *2*-adice. Analogul organizării rezultate din aplicarea metodei IPC asupra unei materii date este corpul numerelor *p*-adice. **12**. Ideea sistemică transformă metoda în *mathesis universalis*. *Totul* poate fi definit ca un *mind game*, pentru că orice înţeles are o bază cognitivă (cultura este un proces computaţional). **13**. *Mathesis universalis* – un rezumat. **14**. Radicalitatea unei metode care tinde să asume funcţionarea computaţională a spiritului conduce la un soi de „monism ontologic” integral. Produsele spiritului uman sînt non-separabile în procesul lor de generare şi sînt identice la infinit (dezvoltată în toate consecinţele ei, orice teorie este o hartă completă a minţii). **15**. Autocertitudinea cognitivă este forma sub care facem experienţa spaţiului nostru mental.

Preambul

0. Ceea ce urmăresc prin studiul pe care îl întreprind în această postfaţă este să pun în lumină ideea pe care şi-o făcea Ioan Petru Culianu (IPC) despre *metoda* capabilă să surprindă *adecvat* funcţionarea faptelor spiritului. Voi face acest lucru luînd ca obiecte de investigaţie cartea despre gnoze şi dualism, în cele două versiuni pe care le avem, franceză şi engleză. Din deosebirile de organizare a materiei lor – deosebiri datorate impactului pe care descoperirea unei noi metode de investigaţie l-a avut asupra conţinutului (în esenţă, neschimbat) –, sper să pot degaja conturul acelei *mathesis universalis* prin care Culianu nutrea ambiţia să explice totalitatea faptelor spiritului, de la ştiinţă la religie. De ce ar fi cartea despre gnoze şi dualism, mai degrabă decît alte lucrări ale lui IPC, un indicator mai sensibil al acestei *mathesis universalis*? Teza mea este că materia studiului despre gnoze şi dualism, între cele două ediţii pe care Culianu a mai avut timp să le dea, a suferit o profundă şi radicală prefacere – tocmai datorită maturizării convingerii sale că ar exista o metodă universală, capabilă să descrie în mod adecvat toate faptele spiritului. Împlinind un proiect din 1973, prima variantă a cărţii despre gnozele dualiste a fost redactată în limba franceză în 1986, cînd autorul a fost *Fellow in Residence* al „Institutului Olandez de Înalte Studii” (NIAS) din Wassenaar. Capitole din ea au fost prezentate în cadrul unui curs ţinut în primăvara lui 1986 la Chicago şi, un an mai tîrziu, tot acolo, în cadrul conferinţelor Nathaniel Colver[1]. În redactarea corespunzătoare anului 1986 şi concepţiei de atunci, cartea a apărut în

limba franceză, la editura pariziană Plon (abia în anul 1990 !), sub titlul *Les Gnoses dualistes d’Occident. Histoire et mythes* (323 pp.). Radical remaniată este versiunea apărută la o diviziune a editurii HarperCollins în 1992, în limba engleză, într-o traducere făcută de H.S. Wiesner şi de Culianu însuşi, sub titlul *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (296 + XVIII pp.). Traducerea engleză este „an entirely revised edition”. Culianu explică necesitatea acestei remanieri nu prin cantitatea de material sau prin noutăţile erudiţiei gnostice, ci prin inovaţiile metodei întrebuinţate, metodă care, susţine el, i-ar permite cercetătorului să identifice apartenenţa naturală la acelaşi sistem, generat de aceleaşi premise, a unor fenomene culturale aparent îndepărtate (toate gnozele dualiste de la gnosticism la cathari, pînă la poeţii romantici sau filozofii şi biologii secolului XX)[2].

Scopul studiului meu este de a pune în evidenţă într-o manieră succintă procedeul metodologic prin care materia luxuriantă a miturilor gnostice a putut fi în mod formal ordonată de către Ioan Petru Culianu – ceea ce autorul însuşi a denumit principala sa contribuţie la subiect : metoda sa.

Căutarea originii şi a invarianţilor

1. Bogăţia în situaţii, personaje, înrudiri şi amănunte deconcertante a miturilor gnostice este enormă. Literal vorbind, situaţia gnostică de exil şi derelicţiune este perfect redată prin formarea în cititor/ascultător a sentimentului de junglă impenetrabilă, de lume sufocant închisă, din care nu mai este scăpare. În acest *tôhû wa-bôhû* trebuie să ai un fir, o cale de acces (şi, neapărat, una de ieşire), o *metodă*, altfel eşti pierdut. Ce este o metodă ? La Aristotel, termenul era folosit atît pentru a desemna activitatea de a cerceta, cît şi, uneori, pentru a desemna teoria, ştiinţa[3]. În a doua jumătate a secolului XVII, în botanică, la John Ray de pildă, metoda era un sistem de clasificare, şi tot aşa mai era încă pentru Linné, în 1738. În mod general, ideea de metodă este întotdeauna legată de identificarea acelor operaţii ale spiritului care sînt capabile, în materia concretă a unui domeniu dat, să ducă la bun sfîrşit investigaţia[4]. Această definiţie este foarte comodă pentru raţionamentul pe care vreau să-l dezvolt aici.

Prima paradigmă de cercetare a gnosticismului a fost oferită de Wilhelm Bousset în cartea sa *Hauptprobleme der Gnosis* (1907). Pentru Bousset, copleşitoarea masă de documente gnostice putea fi natural

împărţită în texte care conţin probleme centrale (Sophia, cei şapte Arhonţi etc.) şi restul, care conţine chestiuni colaterale ori secundare, de valoare inferioară. La capătul investigării textelor, cercetătorul avea la dispoziţie o listă de motive centrale, scoase din contextul lor mitologic. Potrivit lui Bousset, problema, acum, constă în identificarea originilor acestor motive centrale. Cum se procedează ? Sînt acumulate pe cît posibil toate materialele ţinînd de paradigma motivelor centrale (evidenţiate în stadiul anterior al cercetării), din toate contextele culturale, religioase şi mitologice posibile. Ghidat de un anumit simţ intern (sau de intuiţie), cercetătorul va merge pe firul „esenţei" motivelor centrale, pentru a identifica, din maldărul de variante şi cópii degradate, *originalul* care, la sfîrşit, va fi indicat sub forma unei zone geografice şi culturale anumite[5]. Evident, acest tip de cercetare are ca presupoziţie centrală validitatea logică şi metodologică a binomului variantă/original. Unii cercetători din această şcoală, precum Richard Reitzenstein, au găsit originea a tot ceea ce era Antichitate tîrzie în Egipt, iar mai apoi, către 1920, locul originii a fost schimbat cu Iranul, unde au fost identificate pretinsele origini persane ale platonismului[6]. O critică a acestui tip de *Quellenforschung* a fost dată de Culianu în *Eros şi magie în Renaştere*, din perspectiva intranzitivităţii generale a procedeului[7]. Mai radical, după ce metoda sa de investigaţie a fost deplin formulată, căutarea originii unui fenomen spiritual a fost respinsă în numele ideii că „tradiţiile umanităţii s-au dezvoltat paralel, plecînd de la premise analoge"[8]. Asupra acestui argument, esenţial la Culianu, vom mai avea prilejul să revenim. Deocamdată e interesant să remarcăm o diferenţă de ton în ce priveşte judecata asupra rezultatelor obţinute de *religionsgeschichtliche Schule* germană – între textul din 1990 şi cel din 1992. În prima variantă, critica constă din înregistrarea unui eşec, mergînd pe linia argumentelor aduse împotriva poziţiei lui Bousset de către H.H. Schaeder în *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*[9]. În ultima variantă a cărţii, judecata este extrem de severă, dată în numele unei noi generaţii de erudiţi[10] : astăzi, se afirmă, *religionsgeschichtliche Schule* ne apare ca fiind „una dintre cele mai bine organizate şi mai aclamate gafe ştiinţifice, sprijinită pe uneltele redutabile ale filologiei germane şi pe reputaţia de temeinicie (*Gründlichkeit*) a acesteia"[11] – ea fiind, nu numai din punct de vedere strict ştiinţific, „complet compromisă"[12].

A doua paradigmă de cercetare a gnosticismului şi-a găsit expresie în cartea *Gnosis und spätantiker Geist*, I (1934), scrisă de Hans Jonas

ca răspuns la criticile aduse lui Bousset de Schaeder, potrivit proiectului de a dezvolta „adevăratele" probleme ale gnosticismului, pe care critica lui Schaeder deja le menţionase[13]. Ideea era că ori de cîte ori apare un mit gnostic, el se supune regulii cîtorva invarianţi simpli : gnosticismul ar fi o religie caracterizată de un dualism anticosmic şi antisomatic, de o origine transcendentă a lumii şi a omului (1990, p. 75) şi de întreruperea catastrofală a evoluţiei eonilor[14]. Alţi erudiţi au suplimentat numărul de invarianţi caracterologici, găsind că doctrina consubstanţialităţii pneumatice a omului şi a elementului transcendent este de asemenea un invariant (Schenke), sau adăugînd doctrina păcatului antecedent (Bianchi), gîndită ca opoziţie la tradiţia păcatului originar, care este proprie şi iudaismului şi creştinismului[15]. Cel care a dat expresia cea mai completă cercetării gnosticismului prin invarianţi a fost Ugo Bianchi (maestrul alături de care a trecut Culianu de la indologie la studiul gnosticismului)[16], în cartea sa *Il Dualismo religioso : Saggio storico ed etnologico* (1958).

Ugo Bianchi atribuia întregului sistem al dualismelor occidentale, de la gnosticism la catharism, un număr de trăsături distinctive universale (invarianţi) : anticosmism, antisomatism, metensomatoză (reîncarnare), encratism, docetism şi, uneori, vegetarianism[17]. Deşi admite că descrierea prin invarianţi funcţionează bine pe un text individual sau pe o clasă de texte, Culianu crede că definiţia prin invarianţi nu e suficientă pentru a descrie tot spectrul de opţiuni prezente în gnosticism[18], adică privind gnosticismul ca sistem integral[19]. Cel mai la îndemînă argument critic este acela că toţi invarianţii enumeraţi, cu excepţia anticosmismului, se potrivesc şi neoplatonismului. Ceea ce ar însemna că toate gnosticismele ar trebui să fie anticosmiste, lucru care însă nu se observă[20]. Al doilea argument derivă din primul : gnosticismul, spre deosebire de platonism, funcţionează prin utilizarea unor mituri specifice[21]. Mai mult, întrucît atît gnosticismul, cît şi platonismul s-au înfruntat în acelaşi spaţiu cultural, este important de subliniat că anume platonismul şi creştinismul au reprezentat fundalul dominant, faţă de care gnosticismul s-a definit ca o „contracultură", uzînd de mituri „ştiinţifice", negînd valabilitatea principiului antropic şi a inteligenţei ecosistemice[22].

O indicaţie lipsită de echivoc a contradiscursului gnostic este critica ireductibilă pe care acesta a făcut-o, în toate variantele sale, astrologiei (care, se ştie, făcea parte din marile curente dominante ale epocii)[23]. Fireşte, critica astrologiei nu era făcută punîndu-se în discuţie realitatea

vehiculului astral al sufletului[24], ci prin valorizarea negativă a influenţelor astrale (cosmosul era rău, iar astrele erau arhonţi corupţi şi ignoranţi)[25]. În fine, ultimul argument furnizat de Culianu împotriva ideii că descrierea miturilor gnostice prin invarianţi ar fi una completă este caracterul contradictoriu al definiţiilor obţinute prin etalarea setului de invarianţi. Spre exemplu, e limpede că encratismul caracterizează cu adevărat o parte a miturilor gnostice; dar, nu mai puţin, antinomismul libertin e o trăsătură care le caracterizează pe altele. Or, de vreme ce aceleaşi două trăsături pot fi folosite în mod justificat pentru a caracteriza doctrine direct contradictorii, rezultă că nici una din trăsături nu poate fi considerată în mod real ca un invariant definitoriu valabil[26].

2. În fond, simplificate, argumentele de metodă ale lui Culianu împotriva predecesorilor săi pot fi grupate astfel: şcolii germane istoriste a religiilor i se reproşează că a creat un lexic arbitrar (în parte), lipsit în mod structural de gramatica necesară articulării lui; şi, în egală măsură, i se impută canalizarea discuţiilor erudite spre identificarea originii culturale/geografice a unui prezumtiv original al mitului, în mod arbitrar postulat. Lexic fără gramatică e ca o limbă de interjecţii, iar căutarea originii, cînd nu e utopică sau greşit pusă, e lipsită de relevanţă, căci problema reală este ,,cum au fost generate aceste mituri?" şi nu „de unde vin?" sau „ce semnificaţie au?" (în raport cu *ce* valori, presupuse mai ,,esenţiale"?).

Metodei de descriere şi definire prin invarianţi (Jonas/Colpe/Bianchi) i se aduc de asemenea obiecţii, rezumate în două contra-argumente. Primul afirmă că invarianţii propuşi descriu prea mult, adică indistinct: neoplatonismul şi gnosticismul cad sub descrierea aproape a tuturor trăsăturilor propuse, iar cele rămase ca specifice gnosticismului nu îl descriu în totalitate, ceea ce înseamnă că restul nu poate fi distins de neoplatonism. Al doilea argument spune că, potrivit anumitor invarianţi, gnosticismul este în acelaşi timp ceva şi contrariul lui, ceea ce e absurd şi descalifică anumiţi invarianţi ca *definiendum*.

În fine, ultimul punct de atac al lui Culianu împotriva metodologiei predecesorilor săi este valoarea cognitivă a aşa-numitului „principiu explicativ". Reluînd argumentele lui K.R. Popper împotriva esenţialiştilor care caută definiţii pentru a da explicaţii[27], Culianu consideră şi el că orice *explanatory principle* conduce fie la regresiune infinită (mutînd problema mereu alături sau în spate), fie la postularea unor esenţe de tipul celor ironizate de Molière în cazul medicilor:

inconştient, telepatie, gravitate (calitatea de a fi greu), criză existenţială, arhetip etc. (numărul lor e practic nelimitat). O astfel de postulare de esenţe opace sau neclare se manifestă în explicarea gnosticismului prin „sincretism” sau prin „pseudomorfoză”[28]. „Principiul explicativ” ar desemna ceva care poate fi descris (verbal) fără a putea fi însă explicat. Este, ca şi intuiţia, o reverie a sensibilităţii culturale, istorice sau metafizice. În fond, argumentează Culianu, decît să constatăm că miturile concrete sînt prea largi pentru a fi suprapuse exact întinderii invarianţilor sau opoziţiilor binare, mai bine să forţăm la maxim specificitatea fiecărui mit în parte, pentru a testa astfel spectrul său logic de posibilităţi, empiric realizate. Problema, prin urmare, nu este „care sînt trăsăturile esenţiale ? ”, ci „care este spectrul intern de toleranţă logică a combinaţiilor pe care le admite un mit dat ? ”[29]. Astfel, noţiunea de variantă devine centrală şi capătă un sens concret, nu derivat, iar chestiunea evanescentă a originii dispare între conjecturile subsolului. În acest mod, fiecare mit gnostic nu mai este gîndit ca o realizare imperfectă, aproximativă, obţinută prin asamblarea unor structuri considerate *a priori* ca fiind mai „esenţiale”, ci va trebui văzut ca o „unitate sintagmatică indisolubilă” (proprie numai gnosticismului şi neîmpărţită cu vreun alt sistem ştiinţific, religios etc.)[30].

3. Putem acum trasa un tablou sintetic al rezultatelor criticii la care Culianu a supus metodologia predecesorilor săi. Unde erau înainte „trăsături esenţiale”, clasificări, invarianţi sau clasificări interne prin pachete de opoziţii, Culianu introduce noţiunea de „rază de acţiune a mitului” sau „spectru de toleranţă logică” (subiacent, noţiunea utopică de *original* absolut şi, neapărat, „esenţial”, este înlocuită cu aceea de *variantă*, ca sursă concretă a oricărei creativităţi : religioase, filozofice etc.). Acolo unde înainte erau găsite „principii explicative”, Culianu propune căutarea „principiului generator”[31], dat prin enunţarea celor cîteva reguli simple, capabile să genereze sistemul studiat în ansamblul său. Acum – toate variantele numărabile sub acelaşi sistem de generare formează o categorie istorico-religioasă, care nu poate fi explicată prin altceva, ci reprezintă un dat ireductibil, sezisabil ca atare nu *a priori*, ci „numai printr-o cercetare comparativă de istorie a religiilor”[32].

Concret, cercetarea la care a supus Culianu materialul empiric al literaturii gnosticismului urmează următoarele etape : în loc să fie căutat arhetipul unui mit, în a cărui existenţă unii savanţi cred *realiter*, alţii doar *ex suppositione*, trebuie căutată, dimpotrivă, variabilitatea lui

extremă, pentru a vedea care îi este spectrul *intern* de toleranţă logică[33]. Dacă ne referim, bunăoară, la mitul Demiurgului, a afirma că Demiurgul ignorant este un invariant sau o trăsătură esenţială a gnosticismului (cum a făcut Nils A. Dahl, construind din texte un arhetip al mitului) este contraproductiv, deoarece, dincolo de interesul pur intelectual al reconstrucţiei, se blochează orice investigaţie ulterioară : cînd postulăm prea devreme „esenţele", riscăm să rămînem la ele, adică la suprafaţa realităţii. Dimpotrivă, dacă se ia în consideraţie că Demiurgul provine dintr-o generare defectuoasă, că este un *avorton* în sens propriu, că e caracterizat de acţiunile care, la popoarele analfabete, sînt integrate morfologic prin figura *Tricksterului*, atunci, observînd că extensiunea mitului Demiurgului este compatibilă cu categoria istorico-religioasă a *Tricksterului*, putem să-l subsumăm acesteia[34]. Prin urmare, conchide Culianu, Demiurgul inferior şi ignorant va suporta toate valenţele şi constrîngerile specifice morfologiei *Tricksterului*. Din punctul de vedere al metodei lui Culianu, identificarea categoriei istorico-religioase pune capăt explicaţiei motivului[35].

Cum transformă Culianu întrebarea privitoare la originea dualismului ? „Principiul explicativ" ar fi pretins fie mutarea problemei în alt domeniu (*e.g.*, creierul bicameral sau preeminenţa mîinii drepte), fie propunerea unei „crize existenţiale", explicată istoric prin condiţii sociale, ideologice, economice etc. Punctul de vedere al lui Culianu cere însă „examinarea gnosticismului ca *sistem* mişcîndu-se între anumite limite de toleranţă"[36], ceea ce implică găsirea sursei dualismului în chiar structura logică a datelor constitutive ale problemei gnostice. Or, cadrul de manifestare a *Tricksterului* e dat de faptul că actele lui intră în contradicţie cu voinţa unui creator superior. Iar cadrul de referinţă la care gnosticii aplică negarea inteligenţei ecosistemice şi a principiului antropic este *Cartea Genezei*. Astfel, presupoziţia fundamentală a oricărui gnosticism este exegeza inversă aplicată Genezei, obţinută prin punerea ca absolut a dualismului, *i.e.* a opoziţiei mai mult sau mai puţin marcate dintre două principii : „Mecanismul de generare a unei mari părţi din scrierile gnostice se explică prin aplicarea constantă a acestei reguli primare [dualismul] la o cosmogonie şi o antropogonie iudaice preexistente, exprimate în *Cartea Genezei*"[37].

Astfel se obţine criteriul empiric *ne varietur* al majorităţii gnosticismelor, criteriu care decurge din principiul dualismului aplicat tradiţiei veterotestamentare : exegeza inversă a Bibliei[38]. Pentru textele care nu aplică anume Genezei exegeza dualistă (sau inversă), procedeul de

generare a mitului dualist implică „exploatarea marelui număr de posibilităţi logice compatibile cu hermeneutica inversă a mitului biblic", în general[39].

Acest criteriu empiric de recunoaştere dă şi formula principiului de generare a miturilor gnostice. Procesul se desfăşoară astfel : fiecare secvenţă a mitului biblic comportă un număr de posibilităţi logice, care pot fi supuse exegezei inverse ; fiecare din aceste posibilităţi, reinterpretată, se combină cu una sau mai multe din valenţele logice ale secvenţei următoare[40]. De exemplu, Şarpele din secvenţa *Geneza* 3, 1 poate fi identificat cu Salvatorul, cu Sophia, cu şarpele însuşi (desemnare neutră), cu Demiurgul, cu un reprezentant al Diavolului ori cu Diavolul însuşi. Fiecare din aceste opţiuni va genera, în combinaţie cu alte secvenţe din Geneză, reinterpretate sau lăsate neschimbate, cîte un sistem „gnostic" diferit. Există un mare număr de secvenţe şi de virtualităţi interpretative. În interiorul tuturor acestor sisteme „gnostice" spunem că se formează o tradiţie atunci cînd mai multe mituri utilizează secvenţe identice, combinarea secvenţelor între ele rămînînd destul de liberă[41]. Cît timp durează generarea ? În principiu, o dată pus în funcţiune, sistemul are tendinţa de a-şi epuiza toate posibilităţile de combinare, deoarece operaţia de generare nu are limite teoretice[42]. Totuşi, în practică, jocul combinaţiilor merge pînă la epuizarea posibilităţilor unui curent dat, potrivit constrîngerilor impuse liberei dezvoltări de puternica interacţiune dintre acestea şi structura socio-intelectuală a epocii[43]. Ansamblul acestor combinaţii, istoric vorbind, formează dualismele din Occident.

Dar sistemul de exegeză continuă să se reproducă şi dincolo de această istorie a dualismelor religioase : de exemplu, romantismul – care inaugurează o formă de nihilism direct opusă celui gnostic (care admitea raportul de transcendenţă în mod absolut), deoarece „demolează însăşi transcendenţa"[44], fiind prin aceasta radical antimetafizic şi în răspărul metasistemului civilizaţiei occidentale[45] – generează mituri a căror structură este, din punct de vedere numai formal, gnostică (datorită principiului exegezei inverse)[46].

4. Rezultatul final al acestei discuţii este că dualismul, pentru Culianu, reprezintă categoria istorico-religioasă sub care cade orice gnosticism. Principiul său general de generare este dat de exegeza inversă aplicată mitului biblic, prin punerea existenţei a doi zei, în loc de unul, la originea operaţiei de generare[47]. Astfel se obţin toate

dualismele occidentale. Cît priveşte gnosticismul, el se distinge în interiorul sistemului dualist prin aceea că „nu operează, ca majoritatea celorlalte specii dualiste, cu un singur mit central, ci cu *două mituri dualiste*, într-o succesiune temporală care le face dependente unul de celălalt şi, prin aceasta, indisolubil legate”[48].

Schimbarea de accent

5. Definiţia la care ajunge I.P. Culianu este una care implică metoda, adică mecanismul de generare. Deocamdată, în 1986 (dată la care termina de redactat forma în limba franceză a cărţii despre gnozele dualiste), Culianu realizează o interesantă schimbare de accent în studiile gnostice, dar nu propune încă o *mathesis universalis*. În schimb, ediţia engleză a cărţii, complet remaniată în privinţa structurării conţinutului, transformă o metodă iniţial locală într-un principiu universal de explicare a oricărui fenomen spiritual, sub raportul mecanismului său cognitiv de generare. Dacă luăm în mod formal anul 1986 ca an al cezurii (începuturile transformării unei metode locale într-o *mathesis universalis*), ar fi instructiv să putem compara ceea ce aprobă şi ceea ce respinge Culianu înainte şi după această dată.

Eros şi magie în Renaştere. 1484, terminată într-o primă variantă românească în 1979 (pornind de la nişte studii din 1970-72) şi publicată în limba franceză abia în 1984, exprimă foarte bine opiniile despre cunoaştere, cercetare, istorie şi civilizaţie ale „primului” Culianu (cel care încă nu intrase în posesia unei *mathesis universalis*). *Călătorii în lumea de dincolo* (1991), publicată în anul morţii autorului, exprimă deja foarte limpede (şi cu anumite „imprudenţe” universitare) importanţa decisivă pe care I.P. Culianu o ataşa descoperirii sale – descoperirea unei metode care, în sensul unui Lullus ori al unui Leibniz, trebuia interpretată ca fiind *realiter* o *mathesis universalis*. În opinia mea, toate senzaţionalele sale propuneri de cărţi, făcute unor reputate edituri academice în anii 1990-91, exprimă frenezia vertiginoasă care a însoţit în spiritul său conştientizarea semnificaţiei acestei descoperiri[49]. Ei bine, comparînd ceea ce aprobă şi ceea ce respinge IPC în chestiunea studiilor erudite înainte şi după 1986, putem avea o imagine vie a mutaţiei pe care a produs-o în viziunea sa despre lume conştiinţa că a descoperit o *mathesis universalis*.

ÎNAINTE DE 1986	DUPĂ 1986
Se vorbeşte de existenţa unui nivel de suprafaţă al cercetării.	**Acestuia îi corespunde, după 1986 – vezi mai jos, § 6.**
• La acest nivel, studiul are ca obiect *cunoştinţele*, care sînt ideologice, au caracter recurent[50], prezintă diversitate[51], pot fi descrise[52]. Scopul constă în identificarea, catalogarea şi clasificarea cunoştinţelor.	• La acest nivel, studiul are ca obiect stabilirea *setului de reguli* (sau de idei), *i.e.* enumerarea enunţurilor ontologice elementare[53] şi a mecanismului de generare, care constă în activarea posibilităţilor opţiunii binare.
• Se stabileşte originea unei *cunoştinţe* : studiul e complet atunci cînd, printr-o difuziune continuă, a putut fi identificată sursa materială a fenomenului spiritual (cultural) studiat.	• Ideea originii în sens difuzionist este categoric respinsă[54]. Întrebarea „de unde vine ? ” e înlocuită prin întrebarea „cum e generat ? ”. Faptul spiritual e „explicat” cînd e identificată *categoria* istorico-religioasă proximă[55].
• Formarea *cunoştinţelor* e explicată prin regularităţile psihologiei analitice (Freud : complexe ; Jung : inconştient colectiv, arhetipuri) : explicaţie admisă de IPC, înainte de 1986, ca valabilă[56].	• Arhetipurile, inconştientul colectiv sînt considerate pseudo-explicaţii de tip *explanatory principle*, foarte criticat după 1986[57]. Acum recurenţele se explică cognitiv, cu argumentul că „orice transformare prin care trece mitul are, prin definiţie, o origine cognitivă”[58].
Înainte de 1986, se putea vorbi de existenţa unui nivel de profunzime.	**Căruia, după 1986, îi corespunde – vezi mai jos, § 6.**
• *Cunoştinţele* sînt activate şi acţionate de „presupoziţii culturale” de adîncime care, într-o epocă dată, alcătuiesc *grila interpretativă*, *filtrul hermeneutic* al unei epoci – specificul unei epoci fiind dat de individualitatea acestui „filtru hermeneutic”[59]. Acesta prezintă unicitate[60], este insesizabil[61], nu poate fi dezvăluit decît învăluindu-l[62]. Cercetătorul e invitat de aceea să pătrundă în „culisele” scenei ideilor, să surprindă „firele invizibile”[63].	• Locul „filtrului hermeneutic” este luat, după 1986, de mecanismul de *transmitere cognitivă*, prin care IPC înţelege o „regîndire activă a tradiţiei, bazată pe un simplu set de reguli”[64], care funcţionează prin intermediul dubletului *intertextualitate* („un fenomen mental”)[65] şi *tradiţie culturală* (definită ca „set de idei”, generat prin „setul de reguli”[66], şi asimilată uneori cu „spaţiul mental”[67]). *Transmiterea cognitivă* poate fi complet exprimată prin indicarea *setului de reguli* şi a *mecanismului de generare*[68]. Acum, IPC recomandă combinarea istoriei culturii cu psihologia cognitivă[69].

Transformarea semnificaţiei binomului profund / superficial

6. O consecinţă interesantă a noului punct de vedere adoptat de I.P. Culianu este anularea distincţiei dintre un nivel profund al cercetării (filtrul hermeneutic) şi unul superficial (cunoştinţele ideologice). Distincţia dintre superficial şi profund este preluată în cadrul noii metode de distincţia ontologică dintre lumea în care trăim şi lumea în care există obiectele ideale ale investigaţiei sistemice. În prima lume se realizează, *succesiv* şi *parţial*, fenomene spirituale (culturale). În cea de-a doua se realizează, *simultan* şi *integral*, obiectele ideale care corespund dezvoltării într-o dimensiune pur logică a caracterului sistematic al setului de reguli prin care sînt caracterizate fenomenele spirituale (culturale) ale primei lumi. Pentru Culianu, fenomenele din prima lume nu reprezintă, în fond, decît rezultatul desfăşurării unei hîrtii scrise (sistemele ideale din lumea a doua) prin faţa unei fante înguste (istoria, temporalitatea) : faptul că fanta se deplasează permiţînd apariţia unor rînduri succesive nu înseamnă că mişcarea ei le generează[70].

Transformarea opoziţiei „profund" *vs.* „superficial" (înainte de 1986), care e de natură pur epistemologică, în opoziţia dintre „spaţiul nostru mental" şi „spaţiul din afara noastră" (după 1986)[71], care e de natură ontologică (deşi, în mod evident, şi această din urmă opoziţie porneşte de la o chestiune metodologică – preferinţa „ultimului Culianu" pentru teoriile cognitiviste), a avut drept rezultat o frapantă răsturnare ontologică : simţim că în concepţia lui Ioan Petru Culianu spaţiul mental – înţeles ca „loc" psihologic de „susţinere" a spaţiului logic în care se dezvoltă obiectele ideale pe care le pune în evidenţă metoda IPC – a devenit mai real, mai complet, mai adevărat (în ultimă instanţă) decît lumea în care trăim, lume în care, cum ştim, realizarea obiectelor ideale este nu numai parţială şi succesivă, ci şi deformată de intruziunea jocurilor de putere. Aceasta înseamnă că experienţele pe care le trăim în spaţiul nostru mental sînt întemeitoare în raport cu experienţele pe care le putem suferi în spaţiul lumii fizice[72]. Pentru „ultimul Culianu", adevăratul „loc" al inteligibilităţii lumii nu mai este spaţiul fizic tridimensional, în care erau formulate vechile teorii difuzioniste şi unde îşi situau obiectele purtătoare de sens ultim (arhetipurile, inconştientul colectiv etc.) depăşitele teorii hermeneutice, ci spaţiul Hilbert infinit dimensional, populat de sisteme de obiecte ideale, „fractalice în natură", produse potrivit unor reguli simple de generare[73], spaţiu logic în care

vieţile noastre reprezintă nişte fractali complet dezvoltaţi – chiar dacă în lumea *fizică*, în care ne mişcăm, fractalul vieţii noastre *ne* apare *nouă* ca fiind incomplet dezvoltat, deoarece acesta, *în lumea fizică*, nu poate fi descris complet (cum poate fi făcut în lumea ideală a spaţiului Hilbert, al cărui analog este spaţiul nostru mental), ci doar trăit[74].

Setul de reguli şi mecanismele de generare

7. Am văzut deja care e definiţia dată *dualismului* (categorie istorico-religioasă care constă în aplicarea exegezei inverse asupra tradiţiei veterotestamentare – Geneza, mitul biblic –, prin punerea la baza interpretării a două principii opuse, diferite sau antagonice) şi *gnosticismului* (diviziune a dualismului ; grup de sisteme dualiste care, atunci cînd supun exegezei inverse mitul biblic, recurg nu la un mit dualist – transcendenţa proximă a acestei lumi nu este Zeul Suprem –, ci la două, într-o secvenţă temporală care le face dependente unul de celălalt). E important de subliniat că, pentru Culianu, dualismul nu este o doctrină, ci un proces de gîndire[75]. Sensul aici este acelaşi cu cel dat de Wittgenstein ideii că filozofia nu este o doctrină, ci o activitate[76] : dualismele nu reprezintă rezultatul desfăşurării în lume a vreunui arhetip ontologic, nici nu sînt o ştiinţă tranzitivă despre lume[77]. Ele sînt un mecanism de producere (generare) a unor enunţuri care derivă prin opţiuni binare simple dintr-un număr foarte restrîns de principii : exegeza inversă a mitului biblic şi punerea principiului dualist, cu un mit (dualismele în genere) sau cu două (clasa gnosticismelor).

În mod declarat, acesta este obiectul de studiu al cărţii terminate în 1986[78]. În fine, deja în 1986, deşi enumeră ipotezele „ontologice" care ar putea explica existenţa perspectivei dualiste (de ce există un mit dualist ?)[79], Culianu susţine că pentru deplina înţelegere a unei categorii istorico-religioase esenţiale este suficientă furnizarea principiului ei de generare (*principe productif*). Dualismul fiind un sistem „selfconsistent", el poate fi generat în mod sincron fără nici o referire istorică[80], numai prin epuizarea tuturor posibilităţilor pe care principiul dualist, al exegezei inverse şi al opţiunii binare între alternative le activează atunci cînd este pornit[81].

8. Această definiţie este uşor modificată în ediţia din 1992. Aici dualismul este privit ca un „obiect ideal", un sistem dezvoltat după

reguli interne proprii într-o dimensiune pur logică, fără raport cu temporalitatea sau cu jocurile puterii, care aparţin unei alte dimensiuni a realităţii[82]. Acum nu se mai pune accentul pe mecanismul de generare (deşi el este păstrat ca atare, pentru funcţionarea sistemului), ci pe faptul că gnosticismul/dualismul reprezintă un set de transformări aparţinînd unui sistem variabil şi multidimensional. Rezultatul cel mai notabil al definiţiei prin transformare (mai degrabă decît prin generare) este acela că gnosticismul şi creştinismul timpuriu reprezintă ramuri ale aceluiaşi obiect ideal (sau, altfel spus, transformări reciproce ale unuia în celălalt)[83], cam în felul în care osul metacarp al boului este o transformare geometrică continuă a osului metacarp al girafei sau al berbecului (ceea ce nu este deloc *a priori* evident)[84].

În continuare, şi în ediţia din 1992, diferenţa specifică e dată de procedeul exegezei inverse[85]. Individual, pentru gnosticism, procesul de generare constă din activarea procedeului exegezei inverse[86], iar diferenţa specifică a gnosticismului faţă de platonism, iudaism şi creştinism, doctrinele dominante în epoca înfloririi sale, e dată de cele două principii enunţate şi în 1990[87], adică negarea inteligenţei ecosistemice şi a principiului antropic[88]. În fond, dualismul, şi o dată cu el toate dezbaterile teologice care au condus la formula definitivă a doctrinei creştine, este definit de către Ioan Petru Culianu ca un „joc al minţii". Jocurile minţii seamănă cu şahul în privinţa numărului enorm de variante pe care le antrenează combinarea secvenţială dintre un număr mic de piese şi un număr redus de reguli de mutare ; dar, spre deosebire de şah, jocurile minţii sînt jocuri care nu pot fi cîştigate, deoarece nu există nici o procedură de şah mat. În plus, în cadrul lor se moare, fiindcă singura procedură de şah mat sau de tranşare a „adevărului" vreunei combinaţii este exterioară jocului şi provine din interacţiunea adesea tragică dintre jocurile minţii şi jocurile puterii[89].

Schimbarea accentului de pe generare pe transformare, care trimite gîndul la noţiunea matematică de clase de echivalenţe, are o consecinţă interesantă asupra relaţiei dintre gnosticism şi dualism, aparent neremarcată de Culianu. Am văzut că definiţia din 1990 stabilea dualismului o categorie istorico-religioasă de referinţă şi identifica gnosticismul ca fiind una din subdiviziunile dualismului. În 1992, Culianu părea a înclina spre ideea că dualismul ţine de categoria gnozei ca sistem[90], de vreme ce „orice sistem dualist e mai simplu decît sistemul gnosticismului, care este extrem de complex"[91]. Aici dualismul pare a fi devenit o subspecie a gnosticismului, fapt consistent cu formularea din

Introducere, potrivit căreia obiectul cărţii l-ar constitui „gnozele dualiste ale Occidentului"[92].

9. După ce (**i**) am conturat poziţia lui Ioan Petru Culianu pornind de la criticile pe care acesta le-a adus predecesorilor săi, (**ii**) am trecut în revistă definiţiile dualismului/gnosticismului (1990/1992) şi (**iii**) am examinat descrierile verbale ale metodei sale de investigaţie, este timpul să vedem, pe cîteva cazuri concrete, cum anume lucrează această metodă. Metoda e dată printr-un *set de reguli*, prin care IPC înţelegea un şir de propoziţii atomare, de tip aserţiune ontologică (sînt, de fapt, propoziţiile elementare ale sistemului, între care acţionează opţiunea binară şi ele reprezintă afirmaţii foarte generale despre existenţă, zei, lume, ceruri etc.) şi un *mecanism de generare*, care e dat de un procedeu binar de alegere de tip da/nu. E important să înţelegem că, din punctul de vedere al mecanismului de generare, setul de reguli este perfect arbitrar: el reprezintă „materia" căreia, spre a putea funcţiona, i se aplică „forma" principiilor de generare. Totuşi, deşi fără a exista o indicaţie precisă, se pare că IPC a lucrat cu două interpretări diferite date setului de reguli. Dacă setul de reguli este format din propoziţii ontologice atomare, de tip „există suflet", „sufletul e imaterial", „există Dumnezeu" ş.a.m.d., atunci el nu este arbitrar, ci alegerea lui pare a putea fi justificată prin constituţia subiectului epistemic (subiectul transcendental). Dacă propoziţiile care îl alcătuiesc nu reprezintă predicaţiile cele mai simple care se pot face asupra existenţei (rol pe care însă îl joacă în cazul multor sisteme religioase sau filozofice), abia atunci ele pot fi considerate ca fiind arbitrare sau, altfel spus, temporal dependente (contingente). Se poate însă imagina şi posibilitatea de a exprima orice set de reguli contingent printr-o combinaţie de seturi de reguli ontologic elementare. Oricum ar fi, pentru Culianu setul de reguli pare a fi echivalent cu rolul jucat în teoria numerelor de sistemul de numeraţie (sexagesimal, zecimal, binar), care, în raport cu „realitatea" numărului, e arbitrar. Generarea numărului ţine de teoria numerelor, care ar putea fi echivalată mecanismului de generare. Dar realitatea numărului nu este dată nici de expresia lui zecimală, nici de cea sexagesimală, nici de cea binară, ci numai de caracterul său invariant la transformările între aceste sisteme de numeraţie. Este o situaţie comparabilă cu aceea din relativitatea restrînsă, unde o ecuaţie nu are sens absolut decît dată împreună cu transformările (de la un referenţial la altul) faţă de care forma ei *trebuie* să fie invariantă – acest lucru este

absolut. Exemplele care implică ideea de invarianţă la clase de transformări bine definite par a fi cele mai ilustrative pentru gîndirea „ultimului Culianu", care ajunsese în cel din urmă an din viaţă să considere că singura realitate veritabilă este transformarea morfodinamică a sistemelor de gîndire unele în altele[93].

Dar să revenim. Principiul metodologic pus la lucru de Culianu este deopotrivă elementar, tehnic şi formalizabil : el constă din exprimarea mecanismului de generare sub forma combinaţiilor care pornesc de la opţiuni binare între alternative. Rezultatul este multiplicarea în arbore a combinaţiilor astfel obţinute. Iată cum : să presupunem că dorim să obţinem răspunsuri la întrebările noastre dînd cu banul – cap înseamnă „da" (+), pajură înseamnă „nu" (–). Divinaţia noastră este extrem de slabă, căci lumea deciziilor rezultată prin acest procedeu este prea rigidă[94]. Pentru a face lucrurile mai nuanţate, să împărţim încăperea unde ne găsim în două şi să aruncăm moneda numai atunci cînd ne aflăm pe linia despărţitoare. Să convenim pentru următoarele valori ale deciziei : dacă moneda cade cap în regiunea din dreapta, avem (+ +) ; dacă ea cade cap în stînga, avem (+ –) ; dacă moneda cade pajură în dreapta, avem (– +) ; în fine, dacă ea cade pajură în stînga, avem (– –). Analizînd, vedem că aici am combinat două secvenţe binare, (+ ; –) ale aruncării monedei şi (+ ; –) ale valorilor rezultate din împărţirea încăperii. Combinarea a *două* secvenţe printr-un sistem de opţiune binară conduce la 2^2 posibilităţi. Dacă avem patru secvenţe de opţiune binară, atunci numărul combinaţiilor posibile creşte la 2^4 ş.a.m.d.

Cum organizează această schemă materialul gnostic ? Orice text gnostic e structurat prin (**a**) punerea principiului dualist (cu varianta : admiterea redundantă a două mituri dualiste, dependente unul de altul) şi (**b**) aplicarea procedurii exegezei inverse (dualiste) la mitul biblic (de regulă, cartea Genezei). Or, cum specificul speculaţiei gnostice este de a opera pe un material preexistent, activînd soluţii prin exegeză inversă şi rearanjînd apoi continuu secvenţele mitice astfel rezultate[95], se poate exemplifica funcţionarea mecanismului de generare folosind „setul de reguli" furnizat de patru pasaje controversate din cartea Genezei[96].

Geneza 1, 1-2 este prima secvenţă.

„Setul de reguli" :

Dumnezeu, care este creatorul cerului şi al pămîntului, se află în faţa a două lucruri pe care nu le-a creat el : *tôhû wa-bôhû* şi apa primordială, înfăşurată în tenebre.

Avem următoarele posibilităţi :

(I) principiul al doilea este identificat cu : Apa (ofiţii descrişi de Irineu), cu Tenebrele (sethienii descrişi de Ipolit, maniheenii şi catharii radicali), cu Abisul (gnosticii platonizanţi, care respingeau titulatura de dualişti) ;

(II) Dumnezeul Genezei nu este Dumnezeul suprem (poziţie adoptată de întreg dualismul occidental şi de toţi pseudo-dualiştii, cu excepţia lui Ioan de Lugio), iar materia primordială şi tenebrele au fost create de acest Dumnezeu secundar.

Geneza 1, 26 este a doua secvenţă.
„Setul de reguli” :
Dumnezeul din Geneză nu e Dumnezeul ultim (suprem). Divinitatea e un plural.
Avem următoarele posibilităţi :

(I) pluralul e înlăturat afirmîndu-se că, oricare ar fi fost Dumnezeul Genezei, omul a fost făcut fără ajutor (este poziţia lui Marcion, a bogomililor, a catharilor ; prin om se înţelege aici trupul fizic) ;

(II) pluralul folosit în verset arată că Dumnezeul din Geneză (un intermediar sau un Diavol) a creat umanitatea cu ajutorul Arhonţilor (maniheenii şi majoritatea gnosticilor).

Geneza 2, 7 este a treia secvenţă.
„Setul de reguli” :
Cine i-a insuflat lui Adam suflul vieţii ? Ce este suflul vieţii ?
Avem următoarele posibilităţi :

(I) chiar cel care l-a făcut pe Adam i-a insuflat suflul vieţii ;

(II) altcineva decît făcătorul.

Fiecare din aceste variante admite alternativa :
a) suflul aplicat lui Adam este al făcătorului,
b) suflul îi aparţine altcuiva.
Prin urmare, a treia secvenţă poate fi analizată în patru ramificaţii distincte :

(**I**[a]) făcătorul lui Adam îi insuflă acestuia propriu-i suflu (ortodocşii, Marcion, maniheenii) ;

(**I**[b]) făcătorul lui Adam suflă peste Adam suflul altcuiva (mulţi gnostici, un mit bogomil) ;

(**II**^{a}) cel care nu l-a făcut pe Adam i-a insuflat suflul său (anumiţi gnostici, alt mit bogomil) ;

(**II**^{b}) cel care nu l-a făcut pe Adam suflă peste el suflul altcuiva (unii gnostici).

Geneza 3, 1 este a patra secvenţă.
„Setul de reguli" :
Apare Şarpele ; cine este Şarpele ?
Avem următoarele posibilităţi :

(I) Şarpele este reprezentantul adevăratului Dumnezeu (cel ultim, suprem) (este poziţia adoptată de mulţi dualişti) ;

(II) Şarpele nu este reprezentantul adevăratului Dumnezeu (ortodocşii, unii dualişti, toţi pseudo-dualiştii).

Varianta (**II**) admite încă două interpretări, care decurg din soluţia la problema relaţiei dintre Demiurg şi Şarpe :

(**II**^{1}) Şarpele este reprezentantul Demiurgului ;

(**II**^{2}) al altcuiva decît Demiurgul.

Şi, tranşînd chestiunea legăturii dintre Diavol şi Demiurg, varianta (**II**^{1}) poate fi activată sub forma a încă două variante :

(**II**^{11}) Demiurgul este Diavolul şi

(**II**^{12}) Demiurgul nu este Diavolul.

Fără a admite că Diavolul ar fi Demiurgul, ortodocşii susţin că Şarpele e reprezentantul Diavolului. Pseudo-dualiştii admit însă întreaga secvenţă dată de succesiunea **II** + **II**^{1} + **II**^{11}.[97]

Principiul acestei dezvoltări este acum, cred, limpede. Ceea ce am admis a fost :

- rădăcina comună a afirmaţiilor din cartea Genezei (botezate „set de reguli" ; prin „set de reguli", aici, IPC înţelege propoziţiile atomare, esenţiale, despre Dumnezeu, lume, viaţă, om) ;
- principiul dualist şi, astfel,
- procedeele exegezei inverse (dualiste).

Aplicînd acestui material mecanismul de opţiune binară, care activează, potrivit unei ramificări infinite, toate posibilităţile aflate în chip latent în trunchiul mitului biblic, se obţine figura unui *arbore* care, suficient dezvoltat, va conţine în coroana sa toate consecinţele compatibile cu un trunchi comun dat[98]. Imaginea *arborelui* nu apare decît ca idee în varianta franceză a cărţii, dar ea este explicit formulată în ediţia engleză : „Vedem cum, dintr-un germene, Gnoza se dezvoltă într-un

arbore ale cărui ramuri se despică în alte ramuri prin diviziune. Unele ramuri rămîn virtuale, altele cresc cu adevărat. Modelul generativ al sistemelor gnostice *este* în realitate un Arbore. Arborele Gnozei”[99].

Arborele lumii

10. Descris formal, acest arbore arată după cum urmează. Fie un trunchi dat. Fiecare ramură se ramifică în două ramuri, după cum valoarea opţiunii este „1” sau „0”, ca în sistemul binar de numeraţie. La rîndul ei, fiecare ramură nou obţinută în urma diviziunii se divide în alte două ramuri şi aşa la nesfîrşit. Pentru gnosticism, cum deja am văzut, trunchiul este dat de existenţa a două principii opuse şi a tradiţiei mitului biblic, căruia, datorită principiului dualist, trebuie să i se aplice exegeza inversă. Am văzut deja cîteva din dezvoltările posibile pentru patru secvenţe luate din Geneză. Fiecare din opţiunile activate în interiorul unei secvenţe se va combina cu una sau alta din opţiunile compatibile care au fost activate în secvenţa mitologică precedentă/ următoare. Şirul format dintr-o astfel de succesiune de secvenţe mitologice va da un mit gnostic, asignabil ca atare uneia din tradiţiile istorice deja atestate. În cazul în care mitul gnostic obţinut nu poate fi identificat cu unul deja atestat istoric, sîntem în faţa unei variante gnostice virtuale, încă nerealizate efectiv în lumea noastră (cel puţin deocamdată). Tipic pentru acest gen de raţionament este faptul că obiectele studiate sînt considerate ca fiind nişte obiecte ideale, logic articulate – complet dezvoltabile *numai* într-un spaţiu logic propriu, corespunzător unei dimensiuni care nu este lumea istorică reală. Mai mult, această schemă generativă nu se aplică doar materiei miturilor gnostice, ci, deopotrivă, oricărui sistem de propoziţii elementare suficient de complex[100]. Spre pildă, controversa trinitară poate fi studiată analog, după acelaşi criteriu sistemic.

O variantă de organizare a disputei trinitare constă în „împachetarea” fiecărei opţiuni într-o „cărămidă de construcţie”, potrivit activării a trei dihotomii de bază : (**1**) o persoană *versus* mai multe, (**2**) persoane egale *versus* subordonate, (**3**) persoane distincte *versus* indistincte[101]. O alta, mai sintetică, constă în studierea ierarhiei trinitare potrivit dimensiunilor identitate/non-identitate şi superioritate/inferioritate[102]. Spre deosebire de ierarhiile binare dezvoltate pînă acum, fiecare element al dihotomiei este „împachetat” într-o „cărămidă” de trei afirmaţii, în care intră,

virtualmente, orice fel de combinaţii. De exemplu, sînt posibile teologii trinitare **a**) de tip monarhian, subordinaţionist şi care nu disting între Tată şi Fiu (modalismul în varianta numită de Tertulian patripasianism, atribuită lui Noetus din Smirna), **b**) de tip monarhian, subordinaţionist, dar care disting între Tată şi Fiu (Origen, Arius), **c**) de tip egalitar şi care disting între persoane (varianta ortodoxă) şi aşa mai departe[103]. Cînd combinaţiile „împachetate" în „cărămizi" se întîlnesc cu dihotomiile ierarhice dezvoltate în arbore, integrarea lor este foarte simplă : oricare nivel al ierarhiei binare poate conţine opţiuni „împachetate" în astfel de „cărămizi" (sau „unităţi de construcţie")[104].

Un arbore similar (v. fig. 1) poate fi ridicat pentru obiectul ideal numit cristologie, în care ceea ce azi numim poziţie ortodoxă este un rezultat al deciziilor de putere ale conciliilor din Niceea (325), Constantinopol (381) şi Calcedonia (451), cu o ramificare *filioque* introdusă de creştinii iberici – acceptată numai de Occidentul latin şi condamnată de bizantini (867)[105].

11. Se observă imediat că există un procedeu simplu de a obţine forma ideală, perfectă, a acestui arbore cristologic (dar, fireşte, el poate fi dezvoltat pentru orice sistem de premise, mulţime de reguli, set de idei etc.). Fie o ramură-mamă. Fiecare ramură-mamă se divide în două ramuri-fiice, identice. Să atribuim ramurii din dreapta valoarea „0", iar ramurii din stînga valoarea „1" (în mod convenţional ; putem face şi invers). La infinit, fiecare din ramificaţii se termină cu o frunză. Drumul pînă la oricare din frunze poate fi exprimat printr-o relaţie algebrică de forma

$$x = a_0 + a_1 2^1 + a_2 2^2 + a_3 2^3 + \dots , \quad \text{(A)}$$

unde coeficienţii a_0, a_1, a_3,... pot lua numai valorile opţiunii binare (0 şi 1), iar „lungimea" lor este lungimea unei ramuri. Geometric vorbind, totalitatea ramificaţiilor descrise de formula de mai sus formează un arbore, perfect asemănător arborelui cristologic (sau oricărui arbore gnostic, potrivit transformării de echivalenţă demonstrate de IPC)[106] – acest arbore poate fi desenat după cum arată figura 2[107].

Acest obiect ideal are, în matematică, un nume. Reprezintă vizual formula generală (A) a întregilor *2*-adici şi simbolizează corpul Q_2 al numerelor *2*-adice (mulţimea numerelor *p*-adice[108] formează un corp). Fiecare din frunzele terminale ale arborelui reprezintă un număr *2*-adic. În general, dacă am avea un arbore generat potrivit regulii că fiecare ramură se ramifică în *p* ramuri la infinit, atunci fiecare succesiune de

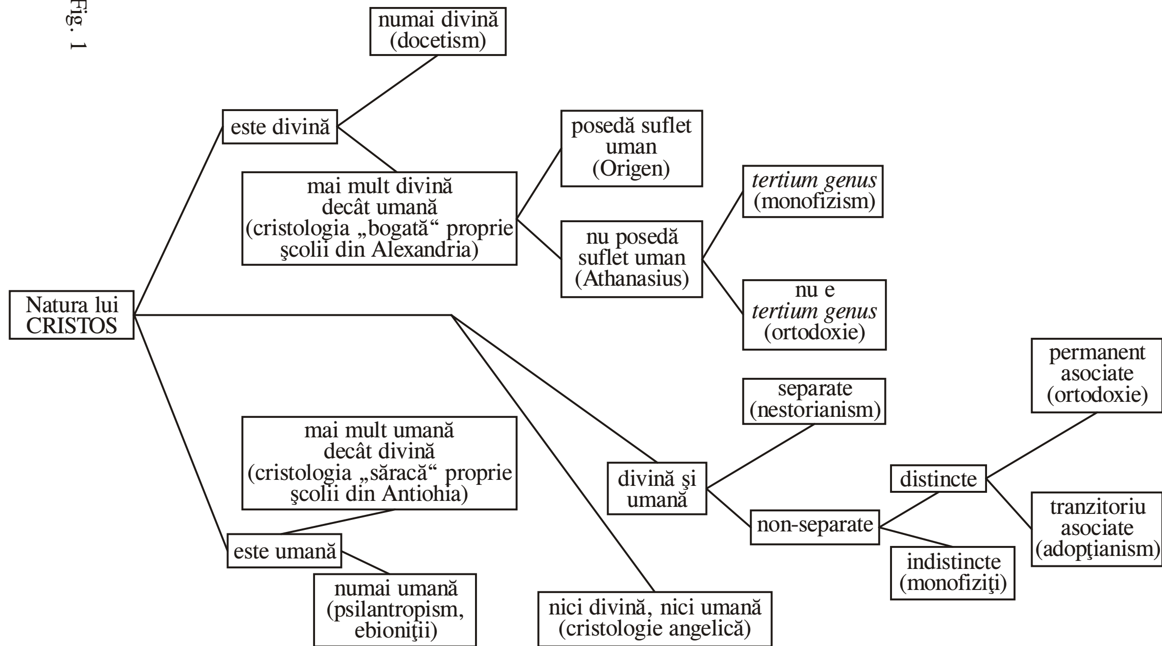

Natura lui CRISTOS
este divină
numai divină (docetism)
mai mult divină decât umană (cristologia „bogată" proprie şcolii din Alexandria)
posedă suflet uman (Origen)
nu posedă suflet uman (Athanasius)
tertium genus (monofizism)
nu e *tertium genus* (ortodoxie)
divină şi umană
separate (nestorianism)
non-separate
distincte
permanent asociate (ortodoxie)
tranzitoriu asociate (adopţianism)
indistincte (monofiziţi)
nici divină, nici umană (cristologie angelică)
este umană
mai mult umană decât divină (cristologia „săracă" proprie şcolii din Antiohia)
numai umană (psilantropism, ebioniţii)

Fig. 1

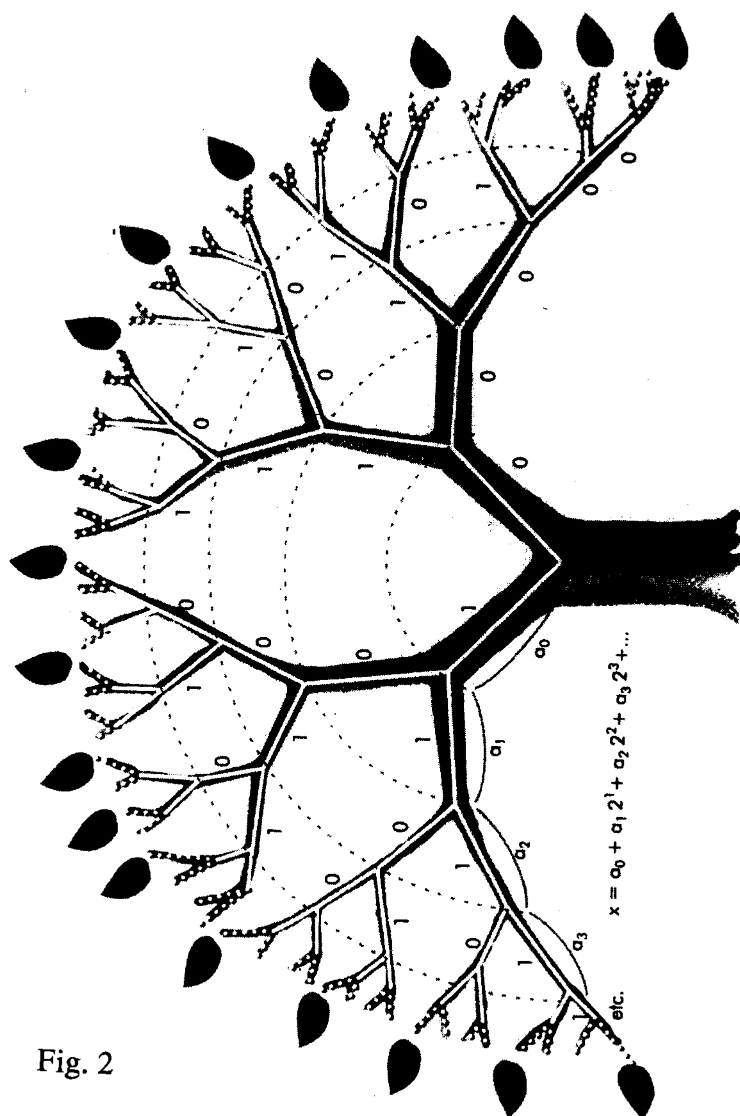


Fig. 2

ramuri, simbolizată, la capătul ei, printr-o frunză terminală, este un număr *p*-adic. Fireşte, fiecare coeficient a_n din dezvoltarea dată de formula (A) reprezintă ramura rezultată din a *n*-a ramificare, unde din fiecare nod ies 0, 1, 2,... *p*-1 ramuri.

În modelul IPC al ramificării prin opţiune binară, fiecare număr *2*-adic ar corespunde formal înlănţuirii de secvenţe care descrie dezvoltarea doctrinală a cîte unei variante de gnoză (sau, în cazul arborelui cristologic, oricare din erezii poate fi urmărită, în desfăşurarea ei, ca o succesiune de ramificaţii, analogia fiind drumul ramificat, care se termină cu un anumit număr *2*-adic). Analogia este, fireşte, strict formală.

12. Pornind de la o sugestie a matematicianului Rudolf von Bitter Rucker, potrivit căruia teoria haosului şi geometria obiectelor fractale pot furniza definiţii matematice oricărei forme de existenţă, Culianu, în ultima parte a vieţii sale, ajunsese să conceapă ideea că *totul* poate fi definit în termeni de *mind game*[109]. În special, admiţînd o definiţie relaxată a noţiunii de fractal – potrivit căreia „orice ramificaţie infinită care se conformează unei anumite reguli este un «fractal»”[110] –, ar fi posibil ca figura lui Cristos să fie analizată, în oricare din aspectele ei (divinitate, umanitate, natură, substanţă, poziţie ierarhică în cadrul trinităţii etc.), conform ideii că „Isus Cristos se află în centrul unui *fractal* multidimensional care vorbeşte potrivit unor reguli de producere ce pot fi descrise în termeni binari”[111]. Esenţială în această abordare este reducerea oricărui fenomen spiritual sau cultural la mecanismul său de generare. Or, argumentează Culianu, deoarece mecanismul de generare are o bază cognitivă, înseamnă că:

- toate produsele spiritului uman pot fi explicate similar (ceea ce constituie teza identităţii genetice a întregii culturi[112];
- orice obiect cultural particular trebuie integrat obiectului sistemic ideal căruia el, în mod natural (adică în virtutea setului de reguli şi a mecanismului de generare), îi aparţine;
- sistemele obiectelor culturale sînt fractale în natura lor (adică ele tind să producă la infinit soluţii, potrivit regulilor de generare);
- în general, singura cale de a defini sistemic istoria este următoarea: „integrare morfodinamică a obiectelor ideale”[113], conform ideii că istoria ar fi tocmai „linia” după care sistemele de obiecte ideale interacţionează între ele, într-o complexitate care nu poate fi apreciată intuitiv decît realizînd numărul enorm de

astfel de sisteme care interacţionează simultan pentru a genera ceea ce noi, îndeobşte, numim realitate.

Concluzia este următoarea : „La actualul nivel al cercetării, sîntem incapabili să mergem mai departe decît recunoaşterea sistemelor în dimensiunea lor logică”[114]. Altfel spus, dacă am fi fiinţe bidimensionale şi am trăi pe suprafaţa unei supe aflate într-o farfurie, din care tocmai mănîncă un om tridimensional cu o lingură tridimensională, atunci stadiul nostru de cunoaştere ar consta în capacitatea de a concepe lingura, fără a avea însă nici o reprezentare asupra lumii din care lingura vine să intersecteze suprafaţa supei în care ne aflăm.

Consecinţele unei metode integrale

13. Dacă în mod efectiv nu există parte a lumii sau a existenţei umane care să nu poată fi definită ca un joc al minţii (*mind game*), cu reguli sigure de desfăşurare, dar cu rezultate imprevizibile, atunci religia, filozofia, ştiinţa, literatura etc. sînt, toate, simple procese computaţionale. Mitul ca şi viaţa sînt deopotrivă procese cu alegere multiplă, avînd la origine, ca mecanism de generare, simpla opţiune binară în interiorul unei alternative formulate printr-un set de reguli, la stabilirea căruia concură atît structura naturii umane, cît şi constrîngerile istoriei (interacţiunea cu alte jocuri – ale puterii, de pildă). Viaţa pare un continuum fără fisuri numai deoarece deciziile cerute de ea sînt integrate unui flux temporal care este prea rapid pentru ca acestea să mai poată fi percepute, de către simţurile noastre analogice, în discontinuitatea lor digitală. Dar, în fond, susţine Culianu, orice proces poate fi analizat ca o secvenţă de decizii binare şi, fiindcă orice ramificaţie infinită care se conformează unei reguli de generare este un fractal, sistemele astfel dezvoltate sînt fractale în natura lor.

În principiu, sistemul de generare operează pînă cînd toate posibilităţile de combinare şi rearanjare a secvenţelor implicate în proces sînt epuizate. Obiectul astfel rezultat este un obiect ideal, a cărui existenţă se desfăşoară într-o altă lume decît cea în care trăim, o dimensiune a realităţii logică şi sistemică. Calea noastră *fizică* de acces la lumea sistemelor ideale este spaţiul nostru mental, în care experimentăm nu doar prezenţa obiectelor ideale, ci şi realitatea lumii fizice. Datorită acestui fapt, omul este atît conţinut, cît şi conţinător al spaţiului său mental. În spaţiul lor propriu, singura constrîngere de existenţă a

obiectelor ideale este că ele nu se pot dezvolta dincolo de premisele lor (care sînt de regulă foarte simple), potrivit mecanismului de generare (care, potrivit uneia din interpretările la care se pretează gîndirea lui Culianu, poate fi dedus din structura cognitivă a subiectului transcendental). Aceasta este metoda *ultimului* Culianu – metoda IPC –, în care autorul ei a văzut o adevărată *mathesis universalis*.

14. Acest monism metodologic radical are cel puţin o consecinţă remarcabilă, pe care aş dori s-o schiţez, foarte succint, în încheiere. Unitatea a tot ceea ce e mental trebuie cu necesitate să stea în unitatea minţii. Observaţia că generarea tuturor sistemelor de gîndire este *solidară în minte*, dacă admitem unitatea procedeelor computaţionale, este imediată. Ceea ce înseamnă că religia, filozofia şi ştiinţa (ca să ne oprim numai la ele) nu îşi construiesc obiectele ideale în mod diferit. Deja Culianu a arătat că, în termeni morfodinamici, gnosticismul şi creştinismul timpuriu sînt *transformări* reciproce (sau, în sensul lui D'Arcy Wentworth Thompson, sînt „deformări") ale aceluiaşi sistem de generare. Prin urmare, din punct de vedere sistemic ele sînt identice. Acest rezultat poate fi generalizat la orice produs cultural uman, deoarece orice creaţie omenească poate fi înţeleasă în mod ultim ca fiind o prelucrare, prin procedee computaţionale, a anumitor ipoteze foarte generale privind natura şi existenţa. Evident că, pentru Culianu, unitatea umanităţii nu stă în soluţii, ci în operaţiile minţii : nu viziunile ne apropie, ci modul lor comun de elaborare. Totuşi, Culianu sesizează aici o deficienţă a sistemului. Acest monism integral poate foarte bine explica unitatea creaţiilor, dar întîmpină dificultăţi în a da seama de diferenţe. Or, în mod clar, diferenţele există. Soluţia lui Culianu este următoarea : există diferenţe între soluţii, deoarece „programele" sînt deocamdată insuficient „rulate". Toate creaţiile umane sînt „hărţi" ale minţii. Dar, din cauza micii lor amplori, sînt hărţi infinitezimale. Noi însă deja vedem că anumite mari religii, cele care, datorită complexităţii şi timpului pe care l-au avut la dispoziţie, s-au dezvoltat sistemic (budism, jainism, iudaism, creştinism, islamism), se suprapun parţial. La rigoare, orice creaţie umană dezvoltată sistematic în toate consecinţele premiselor ei tinde să ofere o hartă completă a minţii. Altfel spus, sistemele complet dezvoltate se acoperă. Acest enunţ este, în concepţia lui Culianu, consecinţa următoarelor premise : (**a**) presupoziţia metodologică cognitivă (*i.e.* caracterul computaţional al minţii)[115], (**b**) generarea tuturor sistemelor e solidară în minte (teza identităţii genetice),

(**c**) toate alternativele logice oferite de termenii unei anumite probleme tind să fie în mod real acoperite[116] şi (**d**) filozofia şi ştiinţa reprezintă transformări ale religiilor potrivit unor mici modificări ale regulilor de generare[117]. Un exemplu de „hartă a minţii”, care deja se acoperă cu altele, este oferit de budism, care, în opinia lui IPC, conţine porţiuni din sistemul creştin, din idealismul german şi din ştiinţa modernă[118].

Se vede imediat că premisa (**c**) nu este decît o reformulare a principiului plenitudinii[119], comun gîndirii antice şi medievale : orice sistem infinit tinde să exploreze toate posibilităţile compatibile cu datele sale iniţiale. Ceea ce adaugă Culianu este concluzia că, suficient extinse, ştiinţa, filozofia, religia se suprapun în mod necesar. Fapt care înseamnă că, în fond, (**b**) şi (**c**) alcătuiesc o singură presupoziţie, esenţială metodologiei lui Culianu, care afirmă că toate sistemele produse de mintea umană sînt non-separabile (sistemic identice) în sistemul de generare şi, extinse la infinit, coincidente material.

15. Această consecinţă admite un scurt codicil. Este destul de limpede faptul că poziţia lui Culianu la sfîrşitul anului 1986, în privinţa adevărului ontologic al conţinuturilor prelucrate de metoda sa, era fundamental sceptică. Într-adevăr, Culianu afirma că problema *adevărului* alternativelor dezvoltate de posibilităţile sistemului este indecidabilă[120], neexistînd nici un temei de a susţine că o ramură a dezvoltării este mai adevărată decît alta sau decît contrariul ei[121]. Principiile nu sînt o garanţie de adevăr[122], iar mecanismele generative ale miturilor nu conţin nici adevărul, nici falsul[123]. Culianu avansează şi un argument etic în favoarea respingerii pretenţiei că anumite premise ar fi mai adecvate decît altele : „...orice pretenţie de a cunoaşte dogmele misterioase ale naturii sfîrşeşte prin a naşte teroarea împotriva celor care nu i se supun”[124]. Pe de altă parte, pentru Culianu egalul adevăr sau egala falsitate a tuturor miturilor umane este totuşi o soluţie inacceptabilă – o „pedeapsă pentru rasa umană”[125].

Acest scepticism a primit o corecţie neaşteptată din partea „ultimului Culianu”. Fireşte, indecidabilitatea valorilor este autistă. Soluţia clasică la autism este recursul la experienţă. Ei bine, acestui „recurs la experienţă” ultimul Culianu i-a dat o formulare interesantă : potrivit lui Culianu, în procesul în care subiectul gîndeşte tradiţia şi este gîndit de ea (intertextualitate, tradiţie culturală), „el ajunge la autocertitudinea cognitivă că orice este gîndit este experimentat şi că, de asemenea, orice este experimentat are un efect asupra a ceea ce este gîndit”[126].

Or, în viziunea ultimului Culianu, *totul* – de la societate pînă la lume – *este* un sistem de obiecte ideale, dezvoltate după logica computaţională binară în spaţiul ideal (al cărui „loc" de manifestare este spaţiul nostru mental). Cum teza identităţii genetice susţine că procesele de generare ale tuturor sistemelor sînt, în minte, non-separabile, rezultă că orice modificare a unuia din procese va afecta imediat celelalte sisteme care, prin interacţiunea lor mutuală, fac împreună istoria. Acum, dacă admitem că religiile sînt un soi de program pe care îl rulează societatea umană, atunci e posibil să gîndim religia ca fiind mesajul privilegiat la care societatea, o dată solicitată, oferă imediat un răspuns[127]. Or, dacă pot fi efectuate schimbări în sfera religiei, atunci chiar şi viitorul societăţilor care rulează programul modificat ar putea fi reprogramat.

Asocierea experimentabilităţii cunoaşterii cu experienţa propriului spaţiu mental, într-o tentativă de a depăşi indecidabilitatea autistă[128], reprezintă ultima încercare pe care Culianu a mai apucat să o facă, în vederea soluţionării întrebării cardinale a oricărei cunoaşteri : care este spaţiul *real* şi *concret* în care *toate* creaţiile spirituale umane sînt validate[129] ?

Notă

Toate lucrările citate în text sub forma unui an urmat, după virgulă, de un număr de pînă la trei cifre reprezentînd pagina, se referă la cărţile lui I.P. Culianu. Anul reprezintă data primei publicări, iar citarea se face de regulă după traducerea în limba romînă, cînd aceasta există. Uneori, cum este cazul 1990*, sînt făcute referiri şi la ediţia a II-a (acest lucru indicîndu-se în paranteză rotundă). Pentru *Arborele Gnozei*, 1992 trimite la ediţia americană.

1984 : *Eros şi magie în Renaştere. 1484* (traducere din limba franceză de Dan Petrescu), Nemira, Bucureşti, 1994.

1990 : *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie şi mituri* (traducere din limba franceză de Tereza Culianu-Petrescu), Nemira, Bucureşti, 1995 ; ediţia a II-a, Polirom, Iaşi, 2002 (ediţia prezentă).

1990* : *Dicţionar al religiilor* (Eliade/Culianu, în colaborare cu H. S. Wiesner) (traducere din limba franceză de Cezar Baltag), Humanitas, Bucureşti, 1993 (ediţia a II-a, 1996).

1991 : *Călătorii în lumea de dincolo* (în original : *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, traducere din limba engleză de Gabriela şi Andrei Oişteanu), Nemira, Bucureşti, 1994, ediţia a III-a, Polirom, Iaşi, 2002.

1992 : *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (translated into English by H.S. Wiesner and the author ; versiunea engleză, radical remaniată de autor, a titlului din 1990), Harper, San Francisco, 1992.

1998 : *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern* (traducere din limba engleză de Corina Popescu), Nemira, Bucureşti, 1998.

Manuscrisele articolelor *A History of Mind*, vol. 1 : *Religion* (scris probabil între martie şi mai 1991) şi *Introduction to the Eliade Guide to Religion* (4.03.1991) mi-au fost puse cu amabilitate la dispoziţie de Tereza Culianu-Petrescu, sora lui I.P. Culianu, căreia îi mulţumesc şi pe această cale.

H.-R. Patapievici
(august 1995 ; revăzut în aprilie 2002)

Note

1. 1990, p. 8 ; 1998, p. 15. (Pentru sistemul de citare, vezi *Nota* de la finele articolului.)
2. 1992, p. 7.
3. Aristotel, *Physica*, III, 1 (200b) ; VII, 1 (251a).
4. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16e édition, PUF, 1988, pp. 623-625, *Obs.* et seq.
5. 1990, p. 77
6. 1994, p. 26.
7. 1984, p. 172.
8. 1991, p. 238. În 1990 (prima variantă a cărţii despre gnosticism) Culianu opunea noţiunii de origine pe aceea de „categorie de mituri" (p. 107), argumentînd că naraţiunea (fabula) miturilor „nu este decît un instrument pentru a transmite cîteva din datele esenţiale invariabile" (p. 106). Un sens mai precis a fost dat acestui argument prin noţiunea de *cognitive transmission*, care se opune vechii noţiuni, ce presupunea o origine, de transmitere prin difuziune (1992, p. 72). Transmiterea cognitivă admite numai transmiterea principiilor (*ib.*, p. 195 şi precizarea din n. 35 de la p. 197). Noţiunile între care Culianu a încadrat transmiterea cognitivă au fost cele de „intertextualitate"(1991, pp. 40 sq.) şi de „tradiţie culturală" (1991, pp. 43 şi 238). Alternativa la obsesia originii ar consta în combinarea istoriei culturii cu psihologia cognitivă, care este perspectiva lui Culianu însuşi (*ib.*, p. 68).
9. Publicată în *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925*, în anul 1927.

10. Culianu, 1992, p. 45, n. 12.
11. Culianu, 1992, p. 26; 1998, p. 53.
12. Culianu, 1998, p. 10. Culianu nu se sfieşte să afirme că teoria privitoare la originile iraniene atît ale creştinismului, cît şi ale gnosticismului, favorizată de *religionsgeschichtliche Schule* germană, ţine de acelaşi *Zeitgeist* din care, într-o etapă ulterioară, s-a ivit şi nazismul (*Ibidem*, pp. 10-11).
13. Culianu, 1990, p. 77, şi 1992, p. 55.
14. „Devoluţie”, la Jonas – *cf.* 1992, p. 256, şi 1990, pp. 328, 99.
15. *Ibidem*, p. 79.
16. În 1973; *cf.* Culianu, 1992, p. XVIII.
17. 1992, p. 56. Pentru un comentariu, v. p. 45, n. 17, iar pentru caracterizarea de către Bianchi a diferitelor dualisme prin opoziţii binare, v. p. 46, aceeaşi notă.
18. 1990, p. 80.
19. *Ibidem*, p. 168.
20. 1990, p. 72 şi p. 110, unde este vorba despre un platonism care, aplicat unor mituri gnostice, generează continuu gnosticism.
21. 1990, p. 73.
22. *Ibidem*, *loc.cit.* şi p. 171.
23. O discuţie amănunţită, la Culianu, 1990, pp. 127-130.
24. Culianu, 1990, pp. 124-126.
25. *Cf.* Culianu, 1990, pp. 74-75.
26. Culianu, 1990, p. 168; v. şi toată discuţia privind definiţia corectă din cap. V, § 19, pp. 165-171, asupra căreia vom reveni mai jos.
27. V. *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. II, Humanitas, 1993, notele 44; 46-50, pp. 318-24.
28. *Cf.* Culianu, 1990, p. 76.
29. 1990, p. 81.
30. 1990, p. 76.
31. «*Principe productif*» – 1990, p. 81.
32. *Ibidem*, p. 81.
33. 1990, p. 146.
34. 1990, p. 150.
35. Este şi cazul dualismului, ca structură gnoseologică, căruia Culianu i-a sugerat originile prezumtive în paragraful 10 al capitolului I (1990, pp. 40-44: creierul bicameral al lui Julian Jaynes, preeminenţa mîinii drepte atestată de R. Hertz, sau ipoteza societăţii împotriva Statului); în spaţiul aceleiaşi discuţii, Culianu aminteşte şi de prezumtiva etiologie a tipului Trickster propusă de Mac Linscott Ricketts, văzută ca soluţie de conciliere, în cadrul teodiceei, a omnipotenţei, omniscienţei şi bunătăţii Zeului Suprem cu existenţa răului în lume (*cf.* 1990, pp. 150-1).
36. 1990, p. 152.
37. 1990, p. 155.
38. 1992, pp. 121, 124-27 şi 137.
39. 1990, p. 158.

40. 1990, pp. 157, 78, 237 – aplicarea acestui raţionament la cazul paulicienilor.
41. 1990, pp. 157-58.
42. 1990, pp. 16, 151, 296, 299 etc.
43. 1990, pp. 160 şi 299.
44. 1990, p. 302.
45. *Ibidem*, p. 306.
46. Ideea potrivit căreia nihilismul modern este formal identic, dar esenţial invers punctului de vedere originar gnostic este enunţată la p. 158 şi argumentată la pp. 302-3 (1990). Despre nihilismul „gnostic” al existenţialismului (p. 327), despre nihilismul programului lui Helmholz (p. 330), Culianu susţine că reprezintă un anticosmism în afara oricărei transcendenţe (definiţia nihilismului), în timp ce gnosticismul practicase un anticosmism în prezenţa adevăratei transcendenţe, care îl denunţa pe Demiurgul ignorant şi, uneori, răuvoitor. Ceea ce se poate recunoaşte în modernitate drept gnosticism sînt în fond structuri şi secvenţe, odinioară utilizate de dualismele Occidentului, pe care funcţionarea minţii umane le asamblează, le bricolează fără răgaz, potrivit mecanismului *ne varietur* de generare a tuturor concepţiilor omeneşti, care sînt indiferente sub raportul adevărului (pp. 331 şi 329).
47. *Cf.* 1990, p. 81.
48. Un exemplu. Fără o Mamă care greşeşte n-ar fi existat un Demiurg ignorant şi, deopotrivă, fără existenţa unui Demiurg ignorant ar fi fost de prisos să fie inventată o Mamă care greşeşte. În text apare „*Mère douteuse*” (1990, pp. 75 şi 165 sq.) ; potrivit cap. V § 1, p. 118, *une Mère qui a des doutes* este *une Mère douteuse* ; îndoielile ei provin din eroarea în care se află, din pricina *hybris*-ului iniţial : autoerotism şi încălcarea legalităţii divine (pp. 106-07). Demiurgul lumii acesteia este ejectat de ea într-un act de maternitate involuntară, cauzată de exasperare erotică şi de transgresarea unei legi a pleromei.
49. M-am referit la aceste propuneri de cărţi (din care în cuprinsul prezentului studiu am citat una, *A History of Mind, vol. 1 : Religion*) în eseul *Ultimul Culianu*, publicat în *L.A. & I.*, nr. 27(161), anul V, 18 iulie 1994.
50. Culianu, 1984, p. 34.
51. *Ibidem*, p. 37.
52. *Ibidem*, p. 34.
53. Culianu, 1991, p. 41.
54. Culianu, 1990, p. 145.
55. *Ibidem*, p. 107.
56. Culianu, 1984, pp. 39, 83 sq., 77, 323 ; rezervă doar la p. 109.
57. Culianu, 1990, p. 76 ; 1992, p. 2.
58. Culianu, 1992, p. XIII ; 1998, p. 11.
59. Culianu, 1984, p. 34.
60. *Ibidem*, p. 37.
61. *Ibidem*, p. 34.
62. *Ibidem*, pp. 34-5 (reziduu heideggerian).

63. *Ibidem*, p. 35.
64. Culianu, 1991, p. 43.
65. *Ibidem*, pp. 40-1.
66. *Ibidem*, p. 41.
67. *Ibidem*, pp. 238-40.
68. Un exemplu, la Culianu, 1992, p. 18 ; 1998, p. 41 – pentru cazul disputei cristologice (raportul dintre cele două naturi, divină şi umană) ori al teologiei trinitare (raportul dintre cele trei persoane în sînul trinităţii), dezvoltarea sistemică propusă de IPC este dată fie sub forma unui arbore de ierarhii binare, fie prin împachetarea alternativelor în „cărămizi de construcţie", în care elementele izolate pot intra, virtual, în orice combinaţie posibilă.
69. Culianu, 1991, p. 68.
70. La 5.07.1990, I.P. Culianu a trimis editurii Harper & Row propunerea unei trilogii, al cărei prim volum, intitulat *The History of Mentalities, Religion*, se angaja să-l trimită spre publicare pînă la sfîrşitul anului 1991. Într-o prezentare mai extinsă, de 29 pp., a proiectului de carte, IPC citează un articol apărut în martie 1991, ceea ce ne permite să datăm această prezentare între martie şi 21 mai 1991, cînd autorul a fost asasinat. De aici este luat exemplul cu fanta.
71. De pildă, Culianu, 1991, p. 240.
72. Culianu, 1991, pp. 36-9.
73. Culianu, 1998, p. 28.
74. Culianu, 1990* (ediţia II), pp. 15-6.
75. 1990, p. 30.
76. *Tractatus logico-philosophicus* 4.112.
77. V. aici desele sale referiri sceptice la capacitatea teoriilor de a dezvălui adevărul (1990, pp. 86, 87, 307, 332 ; o inconsecvenţă apare la p. 331, unde afirmă că teoriile ştiinţei sînt mai adevărate, afirmaţie formal contrazisă de ideea că nu există nici o diferenţă esenţială între miturile vehiculate de religie, filozofie şi ştiinţă, de la p. 329).
78. 1990, p. 30.
79. Ipoteza lui M.L. Ricketts : speculaţii şamanice despre Fiinţa Supremă, care trebuie să fie incapabilă de rău, *i.e.* salvarea teodiceei aşa cum apare această chestiune în speculaţiile lui Ioan de Lugio (*cf.* 1990, p. 275, plus toate trimiterile de la § 3, n. 35, p. 365-366 *supra*).
80. Concret, există o corelaţie puternică între structura socio-intelectuală a grupurilor şi doctrina pe care o profesează. Şi anume, rolul istoriei constă în discriminarea posibilităţilor. Altfel spus, tabloul alegerii este complet independent de istorie, dar, din acesta, ceea ce este ales este o consecinţă a interacţiunii cu istoria. „Componentele istorică, socială şi existenţială joacă un rol activ în adoptarea unei virtualităţi logice a unui mit, indiferent dacă a fost sau nu deja exploatată în prealabil. Ar fi fost prea simplu să spunem că miturile îl gîndesc pe om. Mit şi om se gîndesc reciproc"(1990, p. 160, *cf.* şi 1991, p. 431). În 1992, morfologiei structurale îi este preferată morfodinamica : „Eu favorizez o abordare care implică diacronia

ca o dimensiune obligatorie a lumii"(p. XII), pornind însă de la un model de descriere a culturii strict cognitiv, adică sincron.

81. Din analiza lui Culianu nu reiese clar care este raportul între trăsăturile sistemului format de definiţia citată, care e pur procedurală şi e compatibilă cu aserţiunea că dualismul nu e o doctrină, ci un proces de gîndire (adică un mecanism de generare), şi afirmaţia că nota distinctivă a dualismului e dată de atitudinea sa generală negativă faţă de principiile inteligenţei ecosistemice şi antropic (*cf.* 1990, p. 171). Mai funcţionează aceste două trăsături ca invarianţi în sensul lui Bianchi ?
82. 1992, p. 267.
83. *Ibidem*.
84. Un rezultat stabilit de D'Arcy Wentworth Thompson (*On Growth and Form*, Cambridge University Press, 1961, pp. 288 sqq.) şi citat de Culianu, 1992, p. 18 ; 1998, p. 26.
85. 1992, p. XIV.
86. *Ibidem*.
87. 1990, p. 171.
88. 1992, p. XV.
89. 1992, p. 284.
90. p. XIV.
91. p. XV.
92. 1992, p. 8. Trebuie să remarcăm că această formulare, ca şi titlul ediţiei franceze, este inconsistentă cu ideea că gnosticismul ar reprezenta o subspecie a dualismului. Dacă ar fi consistentă, atunci ar trebui să existe şi gnoze nedualiste, ceea ce, deşi posibil, iese din cadrul definiţiei cu care a operat I. P. Culianu în 1990.
93. Şi care îl cita pe Einstein pentru ideea caracterului convenţional, arbitrar, al legilor lumii tridimensionale, şi pe D'Arcy Wentworth Thompson pentru ideea că realitate au numai regulile de transformare între lumile parţiale. *Cf.* Culianu, A *Historian's Kit to the Fourth Dimension* (în *Incognita*, vol I, nr. 2 /1990, pp. 113-129, studiu reluat drept cap. I în *Călătorii...*, 1991, pp. 44-62), unde accentuează faptul că înţelegerea caracterului pur convenţional al formei şi conţinutului în care lucrurile ne apar „implică o modificare dramatică a conştiinţei obişnuite". Dezvoltarea ideii de transformare morfodinamică cu aplicare la istorie este de găsit în *System and History, Incognita*, I, nr. 1/1990, pp. 6-17.
94. Exemplul deciziei prin aruncarea banului a fost dat de Culianu : 1990, p. 293 ; 1992, p. 239.
95. 1990, p. 296.
96. Analiza este dezvoltată de I. P. Culianu, complet formalizat, în 1992, pp. 245-47 ; o tratare mai puţin formalizată, dar mergînd în acelaşi sens, este de găsit în 1990, pp. 296-98.
97. 1992, p. 247.
98. Potrivit principiului, deseori enunţat de I.P. Culianu, că sistemul, o dată pus în mişcare, tinde să-şi epuizeze toate posibilităţile de combinare, rămînînd, fireşte, în limitele datelor sale iniţiale (1990, pp. 16, 295 etc.).

99. 1992, p. 242.
100. 1991, *Introducere* şi *Concluzii* ; 1990, p. 299 ; 1992, p. 268.
101. 1992, p. 18.
102. 1990* (ediţia I), p. 121.
103. Analiza este în 1992, p. 18.
104. *Ibidem*.
105. 1990*, p. 122 ; 1992, pp. 8-16.
106. 1992, pp. 18-19.
107. Această imagine, reprezentînd un arbore 2-adic, este reprodusă după D. Barsky, G. Christol, „Les nombres *p*-adiques”, *La Recherche*, nr. 278, iulie/august 1995, p. 767, fig. 1.
108. Numerele *p*-adice au fost inventate la începutul acestui secol de matematicianul german Kurt Hensel (1861-1941), elev al lui Leopold Kronecker şi profesor la Berlin şi Marburg. Numerele *p*-adice au fost introduse pentru a putea genera numerele algebrice, adică acele numere care sînt soluţii ale ecuaţiilor polinomiale cu coeficienţi întregi (sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, raţionali). Ideea era de a găsi o reprezentare convenabilă a numerelor algebrice sub forma unor serii de puteri ale unui număr întreg *p*. Ansamblul acestor serii, pentru un *p* dat, formează un arbore *p*-adic, care are proprietatea că, la extremităţile sale, se află numerele căutate. Folosind lumea numerelor *p*-adice (mai degrabă decît lumea numerelor reale, unde anumite lucruri par imposibil de demonstrat sau de refutat), Andrew Wiles de la Universitatea din Princeton a fost capabil să transforme celebra conjectură a lui Fermat (nu există întregi pozitivi şi nenuli *a, b, c*, astfel încît, pentru n > 2, relaţia an + bn = cn să fie adevărată), într-o teoremă (1995). Mai mult, faptul că lungimea Planck pare a fi o limită spaţială absolută a sugerat cîtorva teoreticieni ideea că structura ultimă a spaţiu-timpului nu poate fi descrisă adecvat prin numere reale, ci în termeni de structură *p*-adică. – *Cf.* Barsky, Christol, *loc.cit.*, pp. 766-771.
109. 1992, pp. 267-8.
110. 1990*, p. 15.
111. 1990* (ediţia I), p. 118.
112. Teză formulată mai întîi în 1990, p. 329, reluată apoi în 1992, p. 239 şi devenită, în ultimele texte pe care IPC le-a mai scris, piatra unghiulară a concepţiei sale finale, potrivit căreia *realitatea*, în sens tare, nu aparţine decît regulilor de transformare (unul din principiile morfodinamicii). Religia, ştiinţa şi filozofia, susţine IPC, nu îşi construiesc obiectele ideale în mod diferit ; ele vorbesc despre acelaşi lucru şi sînt, sistematic vorbind, identice (în felul în care, spre pildă, D'Arcy Thompson, citat de Culianu, a arătat că multe forme naturale nu sînt decît transformări punctuale reciproce : craniile mamiferelor, incluzînd omul, pot fi obţinute unele din altele prin transformări punctuale).
113. 1992, p. 16.
114. 1992, p. 7.

115. Ipoteza caracterului computaţional al minţii pare a fi argumentată de IPC în special prin refuzul de a accepta multiplicarea esenţelor. Şi anume, în loc să postulăm existenţa unor arhetipuri înmagazinate în spiritul uman printr-o acreţiune filogenetică pe tipuri individuale, care să conducă în cele din urmă la un misterios cod genetic arhetipal, este mult mai realist să adoptăm poziţia minimală potrivit căreia mintea are un caracter computaţional. Fireşte că mintea noastră e mai mult decît o maşină Thuring dar, între altele, este cu siguranţă şi ceva de genul acesta. Atunci, ar fi putut gîndi Culianu, dacă admitem această ipoteză minimală, să vedem care sînt consecinţele imediate pentru orice creaţie a minţii (am rezumat *interpretativ* punctul de vedere exprimat în 1992, pp. 1-22).
116. Ioan P. Couliano, *Introduction to the Eliade Guide to Religion*, datată 4 martie 1991, care este mult mai completă şi mai interesantă decît *Introducerea* din 1990* (ediţia I), pp. 15-19.
117. *Idem, A History of Mind, vol. 1 : Religion* ; acest text există sub forma unei propuneri de publicare adresate editurii Harper & Row, din 5.07.1990, şi a unei prezentări de carte, în rezumat, de 29 pp. Aceeaşi idee apare şi în *Epilogue* la 1992, p. 268.
118. 1992, p. 268.
119. Formulat, între alţii, de Platon (*Timaios* 41b). Monografia standard a fost făcută de A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, 1936.
120. 1990, p. 82-83.
121. *Ibidem*, p. 85.
122. *Ibidem*, p. 329.
123. *Ibidem*, p. 299.
124. 1990, p. 332.
125. *Ibidem*.
126. 1991, p. 43.
127. Schimbînd ce este de schimbat, este evident că aici Culianu reia în nume propriu pretenţiile de mare manipulator magic ale lui Giordano Bruno din *De vinculis in genere*, pe care le-a analizat ca *scholar* în 1984, cap. IV, § 2 şi partea a II-a, *passim*.
128. 1991, p. 240 şi întreg capitolul I.
129. Mi se pare evident că răspunsul oferit de „ultimul Culianu" la această întrebare se înscrie în logica încercărilor unui Henry Corbin de a găsi un „loc" al validităţii tuturor reprezentărilor religioase, un „loc" unde experienţele despre care vorbesc *toate* textele religioase ar putea avea o existenţă reală, non-fictivă (vezi Henry Corbin, „*Mundus imaginalis* ou L'imaginaire et l'imaginal", în : *Cahiers internationaux de symbolisme*, No 6, 1964, pp. 3-26 ; bilanţul teoretic al acestei poziţii a fost făcut în eseul „Pour une charte de l'Imaginal", publicat ca prefaţă la a doua ediţie a cărţii *Corps spirituel et terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1979, pp. 7-19).

Cuprins

Au apărut în colecţia
BIBLIOTECA IOAN PETRU CULIANU

Arta fugii
Călătorii în lumea de dincolo
Gnozele dualiste ale Occidentului

În pregătire

Jocurile minţii. Istoria şi teoria culturii, epistemologie (studii şi eseuri)
Jocul de smarald (roman)

*

Sorin Antohi (coord.), *Religie, ficţiune şi istorie. Eseuri în memoria lui Ioan Petru Culianu*

www.polirom.ro

Coperta : Manuela Oboroceanu
Redactor : Tereza Culianu-Petrescu
Tehnoredactor : Paul Păduraru

Bun de tipar : aprilie 2002. Apărut : 2002
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00 ; (032) 21.41.11 ;
(032) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 • P.O. Box 1-728, 70700, Bucureşti ;
Tel. : (01) 313.89.78, E-mail : polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252

Valoarea timbrului literar este de 2% din preţul de vînzare
şi se adaugă acestuia. Sumele se virează la Uniunea Scriitorilor din
România, cont nr. 2511.1-171.1/ROL